Sammlung Göschen

Buddha

von

Prof. Dr. Edmund Hardy

13 **Geologie** v. Professor Dr. Eberh. Fraas in Stuttgart. Mit 16 Abbildungen und 4 Tafeln mit über 50 Figuren.

14 **Psychologie und Logik** zur Einführung in die Philosophie von Dr. Th. Elsenhans. Mit 13 Figuren.

15 **Deutsche Mythologie** von Dr. Friedrich Kauffmann, Professor an der Universität Kiel.

16 **Griechische Altertumskunde** von Professor Dr. Rich. Maisch, neu bearbeitet von Rektor Dr. Franz Pohlhammer. Mit 9 Vollbildern.

17 **Aufsatzentwürfe** v. Oberstudienrat Dr. L. W. Straub, Rektor des Eberhard-Ludwigs-Gymnasiums in Stuttgart.

18 **Der menschliche Körper, sein Bau und seine Thätigkeiten** v. E. Rebmann, Oberrealschuldirektor in Freiburg i. B. Mit Gesundheitslehre von Dr. med. H. Seiler. Mit 47 Abbildungen und 1 Tafel.

19 **Römische Geschichte**, neu bearb. von Realgymnasialdirektor Dr. Julius Koch.

20 **Deutsche Grammatik** und kurze Geschichte der deutschen Sprache von Schulr. Prof. Dr. O. Lyon in Dresden.

21 **Musikalische Akustik** v. Dr. Karl L. Schäfer. Mit vielen Abbildgn.

22 **Hartmann von Aue, Wolfram v. Eschenbach** und **Gottfr. v. Straßburg**. Auswahl aus dem höf. Epos mit Anmerkungen und Wörterbuch von Dr. K. Marold, Prof. am kgl. Friedrichskollegium zu Königsberg i. Pr.

23 **Walther von der Vogelweide** mit Auswahl aus Minnesang und Spruchdichtung. Mit Anmerkungen und einem Wörterbuch. Von Otto Güntter, Professor an der Oberrealschule und an der Techn. Hochschule in Stuttgart.

24 **Hans Sachs u. Johann Fischart** nebst einem Anhang: Brant und Hutten. Ausgewählt und erläutert v. Professor Dr. Jul. Sahr.

25 **Das deutsche Volkslied**, ausgewählt und erläutert von Prof. Dr. Jul. Sahr.

26 **Physische Geographie** von Dr. Siegmund Günther, Professor an der Kgl. Technischen Hochschule in München. Mit 32 Abbildungen.

27 **Griechische u. römische Götter- und Heldensage** von Dr. Herm. Steuding, Professor am Kgl. Gymnasium in Wurzen.

28 **Althochdeutsche Literatur** mit Grammatik, Uebersetzung und Erläuterungen v. Th. Schauffler, Professor am Realgymnasium in Ulm.

29 **Mineralogie** v. Dr. R. Brauns, Professor an der Universität Gießen. Mit 130 Abbildungen.

30 **Kartenkunde**, geschichtl. dargest. von E. Gelcich, Direktor d. k. k. Nautischen Schule in Lussinpiccolo und F. Sauter, Professor am Realgymnasium in Ulm, neu bearb. von Dr. Paul Dinse, Assistent der Gesellschaft f. Erdkunde in Berlin. Mit 70 Abb.

31 **Geschichte d. deutsch. Literatur** von Dr. Max Koch, Professor a. d. Universität Breslau.

32 **Die deutsche Heldensage** von Dr. Otto Luitpold Jiriczek, Prof. an der Universität Münster.

33 **Deutsche Geschichte im Mittelalter** (bis 1500) von Dr. F. Kurze, Oberlehrer a. Kgl. Luisengymnasium in Berlin.

36 **Der Cid.** Geschichte des Don Ruy Diaz, Grafen von Bivar. Von J. G. Herder. Hrsg. u. erläutert von Prof. Dr. Ernst Naumann i. Berlin.

37 **Anorganische Chemie** von Dr. Jos. Klein in Waldhof.

38 **Organische Chemie** von Dr. Jos. Klein in Waldhof.

39 **Zeichenschule** von Professor K. Kimmich in Ulm. Mit 17 Tafeln in Ton-, Farben- und Golddruck u. 135 Voll- und Textbildern.

40 **Deutsche Poetik** v. Dr. K. Borinski, Dozent an der Universität München.

41 **Ebene Geometrie** v. G. Mahler, Professor der Mathematik am Gymnasium in Ulm. Mit 111 Fig.

Wenden!

Fortsetzung auf der 4. Vorsatzseite.

Sammlung Göschen

Buddha

von

Prof. Dr. Edmund Hardy

Leipzig
G. J. Göschen'sche Verlagshandlung
1903

Spamersche Buchdruckerei, Leipzig.

Inhaltsverzeichnis.

In indischen Wörtern ist **c** wie **tsch**, **j** wie **dsch** auszusprechen.

Einleitung.

§ 1. Buddha, ein alter Bekannter.

Ein Name, den der weltkundigste der deutschen Klassiker nicht einmal in beiläufiger Erwähnung nannte, Buddha, der Weise aus dem Sakyastamme, ist heute in aller Munde.

Wie sich dies zutrug und wie es kam, daß die geistige Bewegung, die ein Inder ein halbes Jahrtausend vor Christus entfachte, ihre Schwingungen auf jene übertrug, die wir miterleben, ist merkwürdig genug, um immerfort in wechselnder Beleuchtung den Gebildeten in Erinnerung gerufen zu werden. Merkwürdiger noch als dieser Wandel, der eine neue Zeit bedeutet, wird für die meisten die Tatsache sein, daß der Mann, zu dem sich ein stattlicher Bruchteil der Bevölkerung Asiens bekennt, mehrere Jahrhunderte, bevor er als Gotama Buddha in das Bewußtsein des Abendlandes einzog, bereits die Christenheit erbaute und ergötzte und ihren „Heiligen" beigesellt wurde.

Vom italischen Süden bis zum einsam im nordischen Meere hingestreckten Island und tief in die kaukasischen Berge hinein gibt es kaum eine Sprache, in der nicht während des Mittelalters und darüber hinaus die „Geschichte (eine romanhafte Legende) von Barlaam und Josaphat" gelesen ward. Kein Unterhaltungsbuch er-

freute sich einer gleich allgemeinen Beliebtheit. Der Held der Erzählung, ein indischer Prinz, dessen Name aus Jodasaph (arabisch Yûdâsaf) zu Joasaph und schließlich zu Josaphat wurde, wird dem christenfeindlichen Könige nach langer Kinderlosigkeit geboren. Astrologen, welche der Fürst über die Zukunft seines Sohnes befragt, verkündigen, derselbe werde zu außerordentlicher Berühmtheit gelangen, aber auch das Christentum annehmen. Um diesem vorzubeugen, ließ der König den Prinzen in einem Palaste sorgfältigst bewachen. Junge anmutige Wesen, denen strengstens verboten war, Leid, Kummer und Tod mit einem Worte zu erwähnen, standen zu seiner Bedienung. Als mit den Jahren indes auch der Durst nach Freiheit im Königssohne wuchs, willfuhr der Vater seinen Bitten und gestattete ihm auszufahren, nachdem er zuerst alle Vorsorge getroffen hatte, damit dem Auge des Prinzen nichts Trauriges entgegenträte. Dessenungeachtet gewahrte derselbe eines Tages einen Aussätzigen und einen Blinden und ein anderes Mal einen altersschwachen Greisen. Auf seine Frage, ob dies das Los aller sei, antwortete man ihm der Wahrheit gemäß, und von der Stunde an wichen Lust und Freude von seinem Gemüte. Ein Einsiedler der Wüste namens Barlaam, der, von oben erleuchtet, des Prinzen Lage erfuhr, fand als Kaufmann verkleidet unter dem Vorgeben, er habe dem Prinzen eine kostbare Perle zu zeigen, bei ihm Zutritt. Durch eine lange Unterredung überzeugte er den Königssohn von der Eitelkeit der Welt und der Vorzüglichkeit des Christentums. Er spendete demselben die Taufe und kehrte alsdann in die Wüste zurück.

Die Erzählung fängt hier, wo wir abbrechen, an, spannender zu werden. Allein für die Frage, woher

sie stammt, ist die Ähnlichkeit der Jugendgeschichte Josaphats mit derjenigen Buddhas (S. 115ff) nicht weniger entscheidend, als es die der Erzählung eingestreuten Parabeln sind[1]). Wir lassen auch diese beiseite, um nur noch des Umstandes zu gedenken, daß schon der Name des Prinzen, von andern in der Erzählung auftauchenden Namen zu schweigen, ihr zum Verräter wird. Die Form „Josaphat" der deutschen Bearbeitung der Legende geht nämlich auf eine griechische zurück, diese aber, d. i. Joasaph für Jodasaph, ist samt der arabischen Form des Namens „Yûdâsaf" oder „Bûdâsaf" mittelst einer Pahlavî-Form[2]) auf Bodhisatta, eine Bezeichnung für Buddha, zurückzuführen. So war Buddha aus der rein buddhistischen Legende in eine christlich-buddhistische geschlüpft, durch die er sich allerorts viele Freunde erwarb und eben noch rechtzeitig, ehe der Portugiese Diogo do Couto die buddhistischen Züge der Legende aufdeckte (1612), ins Martyrologium romanum kam[3]).

Wenn nach Umständen die Geschichte ein ironisches Gesicht aufsetzt, so kann man ihr dies beim „Heiligen" Buddha nicht verdenken. War doch auch einmal dieser selbe Buddha (oder Bodda) in eine Fluchformel hineingeraten. „Ich verfluche Sarades (Zoroaster), Bodda und Skythianos, die Vorgänger der Manichäer", mußte der seinen Irrtum Abschwörende sagen. Eines aber,

---

[1]) Vgl. E. Kuhn, Barlaam und Joasaph. Eine bibliographisch-literargeschichtliche Studie (Abhandlungen d. philos.-philol. Cl. d. k. bayr. Ak. d. Wiss.) 1894.

[2]) Pahlavî heißt das mittelalterliche Persisch (ungefähr 200—1000 n. Chr.).

[3]) 1583 in der von Kardinal Baronius besorgten Ausgabe und von da an in allen Ausgaben, zuletzt in der 1902 erschienenen (S. 179).

und sicher das Ausschlaggebende, fehlte diesem Haß wie jener Liebe: rechtes Verständnis.

Welch ein Abstand von der durch die Buddha-Forschung veränderten Lage!

Denn wie auch immer der einzelne sich zu ihren Ergebnissen stellen mag, so viel ist auf alle Fälle sicher, daß heute niemand mehr Buddha fluchen oder segnen darf, ohne ihn zu kennen.

§ 2. Unsere Kenntnis von Buddhas Persönlichkeit.

Für die Kenntnis Gotama Buddhas ist vorab nichts unerläßlicher, als sich die inneren und äußeren Voraussetzungen klarzumachen, an die sein Geist gebunden war. Je fühlbarer die Schranken werden, welche Volk und Zeit, Überlieferung und Umgebung zwischen Buddha und uns aufrichten, je schwerer die Einsicht in den geschichtlich bedingten Charakter seiner Lehre auf unserm Geiste lastet, um so fragwürdiger muß uns auch der Versuch erscheinen, von dem, was dem Wandel unterliegt, ein Bleibendes, für uns heute noch Gültiges abzulösen. Stimmungen aber, wie solche jeder Ernstgesinnte angesichts der ihn bedrückenden Wertlosigkeit alles Welttreibens dem großen Inder des sechsten Jahrhunderts v. Chr. nachempfindet, berechtigen allein noch nicht dazu, der Geschichte dieses Leidenschaftslosen eine für alle Zeiten bestimmende Bedeutung beizulegen. Unser Wissen von Buddha erleidet darum keine Einbuße, wenn wir uns darauf beschränken, die Persönlichkeit des Mannes, was er war und wollte, so gut als möglich zu ergründen. Wir könnten dagegen nur verlieren, wollten wir es wagen, unser Denken auf Buddha zu stimmen oder, was auf dasselbe hinausläuft, Buddha in einen Modernen zu verwandeln.

Eine Grenze kann unser Bemühen, für Buddha Verständnis zu erwecken, nur an dem Zustande der Quellen haben, die zu deuten und zu einer Gesamtanschauung zu vereinigen sind.

Die ältesten Nachrichten über Buddha entsprangen aus Unterhaltungen, welche schon zu Lebzeiten des Meisters seine Jünger, weltentfremdete Mönche, in den Ländergebieten nördlich und südlich vom mittleren Ganges, in stillen Stunden zusammen pflogen. Wenn sie in der Abendkühle sich gruppenweise in duftigen Hainen zu erbaulichen Wechselreden niederließen, tauschten sie erhobenen Sinnes aus, was sie selbst gesehen und gehört oder vom „Lehrer“ vernommen hatten, wann diesem gelegentlich eine Erinnerung an Vorgänge seines eigenen Lebens in die Rede floß. Nach dem Hingange des „Weisen“, während durch die Lücke, die sein Tod in den Jüngerkreis gerissen, sich sein Bild mit jedem Tage tiefer in die Herzen seiner Getreuen grub, war die Vergegenwärtigung einzelner Züge desselben keine der geringsten Sorgen der ihres Hauptes und Führers beraubten Mönchsgemeinden.

Es liegt in der Natur der Sache, daß das angestrebte Ziel durch eine Verteilung der Hauptbegebenheiten auf Perioden am besten zu erreichen war. Einen Einschnitt mußte die Erzählung an der Stelle machen, wo die Entscheidung fiel unter dem nach der „Bodhi“ (Erleuchtung) benannten Baume[1]). Wahrscheinlich griff sie eine Zeitlang überhaupt nicht über dieses Ereignis hinaus, und einem jüngeren Geschlechte war es vorbehalten, in die Jahre der Vorbereitung überzuleiten, wobei man, einer von Buddha selbst gegebenen Anregung

[1]) Einfach Bo-Baum genannt (ficus religiosa).

folgend, bald auch die Zeiten vor seiner „letzten Geburt" mit Taten und Erlebnissen des zukünftigen, seiner „Erlösung" zustrebenden Buddha („Bodhisatta" genannt) ausfüllte[1]).

Für ein Zeitalter, älter als jenes, aus dem der älteste zusammenhängende Bericht über die „Vollerleuchtung" (sambodhi) uns vorliegt, hat selbst dieser Vorgang noch nicht die ihm später beigemessene Bedeutung. Von einem Hinausragen des „Vollerleuchteten" (sambuddha oder sammâsambuddha) über alles Menschliche außer Krankheit, Alter und Tod lassen jene Mâra-Geschichten nichts durchblicken, die erzählen, wie auch nach erlangter Erleuchtung noch an Buddha der Versucher (Mâra) herantritt[2]). Sie sind ein Beweis, daß der Glaube, der „Lehrer" habe mit der Erleuchtung schon die Höhe erklommen, auf der er den Kampf mit der Macht des Bösen tief unter sich schaute, sich erst allmählich aus anders gestalteten Vorstellungen emporgearbeitet hat.

Von der Periodisierung der Lebensereignisse zur Biographie scheint nur ein kleiner Schritt zu sein, und dennoch unterblieb er. Allein was wir heute für nichts weniger als ein Wagnis halten, hatte in der Tat einmal die Bedeutung eines solchen. Nicht bloß in Indien hat die Biographie als Literaturform ein spätes Erscheinen. Immerhin ist es Buddha gewesen, an dem sie sich dort zuerst versuchte, nachdem mit der Buddha-Legende das Frührot der Geschichte an Indiens Geisteshimmel aufgezogen war.

---

1) Über die in diesem Buche nicht näher erklärten religiösen Begriffe der Inder vgl. Indische Religionsgeschichte (Sammlung Göschen Nr. 83).

2) Vgl. E. Windisch, Mâra und Buddha (Abhandlungen der philol.-histor. Cl. d. k. sächs. Ges. d. Wiss.) 1895.

Über die vornehmsten Daten in Buddhas Leben waren die alten Erzähler übrigens nie im Zweifel. Sie hatten vor allem noch in sehr deutlicher Erinnerung die letzten Begebenheiten, als da sind die Verteilung der Reliquien, die Verbrennung der Leiche, der Tod und was vorherging: letzte Ermahnungen, Begegnungen und Wanderungen. Für die Treue der Überlieferung spricht hier der Umstand, daß die Quellen, welche sonst große Selbständigkeit verraten, in den Nachrichten über Buddhas Hinscheiden übereinstimmen. Verhältnismäßig gut verbürgt sind ferner die Angaben über das erste Auftreten des „Erleuchteten“. Was aber die „Erleuchtung“ selbst angeht, so haben, abgesehen von der sagenhaften Ausschmückung, dogmatische Tendenzen schon die älteste Berichterstattung gemeistert. So können auch nur mit geteiltem Vertrauen die Nachrichten aufgenommen werden, welche an das „Hinausgehen“ (pabbajjâ), d. i. aus dem häuslichen Leben, anknüpfen oder auf die Jugendzeit und Kindheit zurückgreifen und über die Herkunft des berühmten Sakyaweisen Auskunft geben. Es bleiben endlich noch die mittleren Lebensjahre. Aber aus der Fülle von Nachrichten, die hierüber vorliegen, sondern sich nur wenige aus, die Anspruch auf historische Geltung haben.

Die Vermehrung der nur ausnahmsweise eine feste Masse bildenden biographischen Notizen durch spätere Zutaten ging Hand in Hand mit dem Zufluß neuer, aber im Geiste der alten geprägter Buddhaworte und hielt so lange an wie dieser. Als hierin eine gewisse Erschöpfung eintrat, war der Zeiger der Zeit um zwei bis drei Jahrhunderte vorwärts gerückt. Wir werden uns wahrscheinlich sogar zu einer weiteren Zugabe bequemen müssen, wenn nicht die nun aufkommenden

Buddha-Epen zu nahe an die Texte sich anreihen sollen, welche jene Notizen enthalten. Diese sind freilich auch nicht gleichalterig, und ihre Urform selbst ist auf Nimmerwiedersehen verschwunden.

Tiefes Dunkel umhüllt die Vorgänge, welche auf die Verdrängung der redaktionellen Eigentümlichkeiten der urbuddhistischen Überlieferungen hingearbeitet haben, für die Tatsache als solche aber liefert uns ein unverdächtiges Zeugnis Piyadasi-Asokas Edikt von Bhabra (ca. 249 v. Chr.). Hier werden buddhistische Texte mit Namen genannt, die sämtlich mit solchen der Pâli-Redaktion sich in Verbindung bringen lassen. Dennoch muß die Redaktion, welche der König im Auge hatte, eine andere gewesen sein. Dies folgt u. a. aus dem Sylvain Lévi gelungenen Nachweise einer chinesischen Version des Râhula-Sûtra, eines nach Buddhas Sohne Râhula benannten Traktates. Dieses Sûtra, das dem im Bhabra-Edikte aufgeführten Lâghulovâda[1]), d. i. Ermahnung an Râhula, entspricht, umschließt in der sich im übrigen mit der Pâli-Version berührenden chinesischen Textgestalt eine Anzahl von Liedstrophen, welche unzweifelhaft dem ursprünglichen „Sûtra von Râhula" angehörten, jedoch in dem betreffenden Pâli-Texte fehlen[2]). Trotzdem wäre es gefehlt, die chinesische Redaktion altbuddhistischer Schriften oder die in Sanskrit, weil diese vielfach die Grundlage für die chinesische bildet, als die ursprüngliche anzusehen oder auch nur in ihr einen glaubwürdigeren Zeugen für die urbuddhistische Fassung der Überlieferung zu erblicken. Vielmehr bestätigt die Ausnahme die Regel; und achten wir auf

[1]) l und gh sind lautliche Besonderheiten, wofür das literarische Pâli (und Sanskrit) r und h hat.

[2]) Journal asiatique, 1896, S. 475 ff.

die Regel, so müssen wir gestehen, daß aus keiner andern als aus der Pâli-Redaktion der Geist des Urbuddhismus uns entgegenweht, und bloßer Zufall ist es, wenn andere Redaktionen eine der Urform näher stehende Gestalt zeigen oder irgend ein Stück gerettet haben, das für die Pâli-Sammlung verloren ging.

Von einem nicht genau zu bestimmenden Zeitpunkte an, wahrscheinlich aber erst um den Beginn unserer Zeitrechnung, haben sich in verschiedenen Teilen der buddhistischen Welt versifizierte oder mit Prosa vermischte poetische Schilderungen der wichtigeren Episoden im Leben Buddhas eingebürgert. Was wir bei allen Vertretern dieser Literaturgattung beobachten, ist bezeichnend für den Einfluß, den der Geschmack auf den literarischen Trieb ausübt. Wo man früher in erster Linie Belehrung suchte, wollte man nunmehr vor allen Dingen unterhalten sein. Dementsprechend pflegte das jüngere Literatengeschlecht die Legende so stark, daß der Eindruck vorwiegt, sie sei um ihrer selbst willen zu genießen, wenn sie auch in Wahrheit dogmatischen Lehren leichter und sicherer Eingang verschaffen soll.

Vom Standpunkte des Literarhistorikers aus betrachtet, der vergleichend zu Werke geht oder die Entwicklungsformen des prosaischen und dichterischen Stils in Indien zum Gegenstande seines Studiums macht, können Schriften wie der Lalitavistara und das Buddhacarita[1]) nicht hoch genug eingeschätzt werden. Kaum eine geringere Ausbeute harrt des Arbeiters in dogmengeschichtlicher Hinsicht und für die Frage, was der

[1]) In Reclams Universal Bibliothek Nr. 3418—20 (nach einer englischen Übers., die selbst auf einer chines. Übers., nicht dem Sanskrit-Originale beruht).

unvermeidliche Prozeß der Vergöttlichung aus dem „Erleuchteten“ gemacht hat. Wesentlich anders aber liegt die Sache, wenn die Frage im Vordergrunde steht, inwieweit es möglich sei, ein Charakterbild von Buddha vor uns erstehen zu lassen. Dies aussprechen heißt auch schon begreifen, warum uns in diesem Bemühen die Buddha-Epen bloß hinderlich sein können. Ja auch die älteren Texte mit biographischen Angaben sind hierfür nur in beschränktem Maße verwertbar, während der Versuch, die Persönlichkeit des Mannes durch verständiges Versenken in sein Reden und Tun uns zur Anschauung zu bringen, weit besseren Erfolg verspricht.

Meldungen über Buddhas Auftreten vor Menschen aller Stellungen und der verschiedenartigsten Denkrichtungen und im Anschluß hieran mitgeteilte sententiöse Aussprüche oder weitschichtige Lehrvorträge tönen aus dem Pâli-Kanon zu uns herüber. Hier gilt es, aus dem bunten Stimmengewirr den Einklang herauszuhören und entschlossen sich seiner Wirkung gefangen zu geben. Zu einem „Leben“ Buddhas zwar können diese Meldungen unter keinen Umständen als hinreichend befunden werden, und niemand möge daher ein solches von uns erwarten. Unsere Aufgabe soll allein darin bestehen, den Sinn seines Lebens zu erfassen, und darum werfen wir zunächst einen Blick auf die Voraussetzungen, unter denen sich der mit Buddhas Namen verknüpfte Umschwung im Geistesleben seiner Zeitgenossen vollzogen hat.

Obenan steht die Religion, natürlich in der spezifisch indischen Form ihrer Erscheinung. Sie würde selbst dann noch den bestimmenden Faktoren beizuzählen sein, wenn der Buddhismus eher auf die Seite der Philosophien als auf die der Religionen zu stellen wäre.

Erstes Kapitel.

Voraussetzungen.

§ 1. Die Religion.

Das Zeitalter Buddhas gefiel sich darin, äußerlich dem Hergebrachten mit Achtung zu begegnen und innerlich vom Glauben der Väter abweichende Wege einzuschlagen.

Den von der Religion um das Leben geworfenen Flor heiliger Weihen zerriß man nicht und machte außerdem genug von dem mit, was an Stätten der Andacht seit alters Brauch war. Seltener schon war die Darbringung großer Opfer, wenigstens in den Gegenden, die durch die Städte Sâvatthi, Kosambi, Vesâli und Pâtaliputta[1]) umschrieben sind. Allein daß auch dort der den großen Göttern des Himmels und ihren irdischen Repräsentanten sehr willkommene feierliche Kultus, wo der Soma in die Kufen floß und reiche Opfergaben die Priester lohnten, Aufnahme gefunden hat, läßt sich beweisen. Mit großer Zähigkeit hing nicht bloß das Volk in Masse an seinen gewohnten Übungen; auch der geistig Höherstehende, dem das Ungenügende und Widerspruchs-

[1]) Sâvatthi (unweit vom nepalesischen Dorfe Bâlâpur) und Pâtaliputta (j. Patna am Ganges) liegen mehr als 300 engl. Meilen auseinander.

volle des alten Götter- und Geisterglaubens einleuchtete, vermochte dem Zuge des Herzens nicht zu widerstehen und huldigte Mächten, für deren Dasein sein Denken vergebens nach Gründen suchte.

Von jenem uralten Volksglauben, der überall dem Sonderdasein der Religionen vorauseilt und es überdauert, der auch in die fortgeschrittenen religiösen Anschauungen wie das Urgestein in jüngere Formationen hineinragt, rührt der Animismus her, zu welchem sich Indien trotz seinem Naturdienste bekannte.

Seelen, als selbständige Lebenscentren gedacht, sind die Beweger im großen und kleinen, unter denen unablässig eine Vertauschung der Plätze stattfindet, die als Folge des (sittlichen) Tuns zu deuten dem indischen Denken das Vergeltungsbedürfnis nahelegte. Mit diesen teils gröberen, teils feineren Vorstellungen vom Seelischen verschlang sich der auf der Furcht vor dem Grausigen sowie auf dem Gefühle der eigenen Ohnmacht beruhende Geisterglaube. Geister hausen allerorts, einzeln oder haufenweise. Es gibt Geister in den Erdtiefen, im Luftraume und im Wasser, gute und böse, und ihre Abwehr oder Inanspruchnahme durchzieht das Hoffen, Wünschen und Fürchten und das ganze Tun des Menschen.

Verschieden von den „Nichtmenschlichen“, wie man die Geister nannte, jedoch nicht strenge geschieden von ihnen, waren die „Gottheiten“. An die vedischen erinnern Indra, Varuna, Soma, Agni, auch Yama und Pajâpati, wogegen wir bei Îsâna („Herrscher“) die Wahl haben an Çiva oder an ein anderes Wesen zu denken und in Brahmâ den Versuch erblicken, dem reinen Monotheismus Geltung zu verschaffen.

Gerade in Sachen des Gottesbegriffs kann von einer gleichmäßigen Entwicklung keine Rede sein. Hier

mußte Altes und Neues hart aufeinander stoßen. Sonne und Mond sind für den Glauben noch keineswegs abgetan, und Indra ist eine religiöse Potenz geblieben. Aber nur wenige Züge teilt dieser jüngere Indra mit dem bekannten Gotte des Rigveda, und ihm und allen seinesgleichen gegenüber wird man die Empfindung nicht los, daß die lebensfrische Farbe von ihrem Antlitz ein für allemal geflohen sei. Mitten unter Götter vom Schlage Indras drängen sich andere, deren Ursprung wir anderswo zu suchen haben. Teils sind es Geschöpfe der religiösen Grübelei, teils verdanken sie ihre Wertschätzung der stark um sich greifenden Neigung, Wesen auf den Thron zu erheben, die der Individualisierung tauglichere Angriffspunkte boten als die alten Naturgötter.

Gegen die göttergläubige Richtung sticht merklich ab die in allen Tonarten aufspielende Verneinung der Götterherrlichkeit und die Hand in Hand mit ihr gehende Umprägung der Begriffe „Gott“ und „Mensch“.

Nicht länger mehr soll der Mensch der schwächere Teil sein, nicht einmal auf gleicher Stufe mit den Göttern soll er stehen und durch Opferspenden oder, wie eine Götter und Menschen nivellierende Auffassung will, durch Anteilgewähren an verdienstlichen Werken ihren Ruhm vermehren; er ist imstande, seine Überlegenheit augenscheinlich zu beweisen.

Der nie verloren gegangene Glaube an Wunderkräfte im Menschen erlebte in verfeinerter Form als „Beteuerung“ (saccakiriyâ) eine Art von Ehrenrettung. Die Wirkungen derselben erfüllen sämtliche Bereiche der lebenden und leblosen Natur. Kranke erlangen Gesundheit, Schwangere Befreiung von Geburtswehen, Schlangenbiß schadet nicht; Regen wird herabgezogen, über Wasser zu wandeln bereitet keine Schwierigkeiten.

Das Paradoxe dieser Apotheose des Menschen schien niemand zu empfinden, daher auch nirgends ein ernster Anlauf, das Trugwerk zu zerstören.

Ein besseres Los war da noch immer dem Gottesglauben beschieden. Denn ihm zuliebe, auch ihm zuleide sann das philosophische Denken auf Mittel und Wege, den Vorwurf der Vernunftwidrigkeit von sich abzuschütteln.

§ 2. Das philosophische Denken.

Mit Lobreden auf die Götter, nach den mustergültigen Formularen der vedischen Hymnendichter von Opferkünstlern vorgetragen, war das Dasein solcher Wesenheiten nicht zu erweisen und auf die Frage nach dem Weltgrund keine Antwort gegeben. In der Enttäuschung hierüber zog sich das Denken, als es in den prächtigen Erscheinungen der Außenwelt nicht fand wonach es begehrte, in die Innenwelt des Geistes zurückum bald in der Schwungkraft des Gebetes (brahma), bald in der menschlichen Ichheit (âtman) das Welt, prinzip anbetend zu verehren. Die Spuren der von Sehnsucht nach dem Ziele beflügelten Schritte sind noch auf dem Wege sichtbar, den sie durchmessen.

Als Buddha auftrat, beschäftigte indes weniger lebhaft die Frage nach dem letzten Grunde das Denken als jene, die sich auf den ersten Anfang und das letzte Ende, ferner auf Willensfreiheit und Selbstbestimmung bezog. Eine Entartung des philosophischen Erkenntnistriebes scheint stellenweise Platz gegriffen zu haben. Fälle von Rechthaberei und Haarspalterei gehörten nicht zu den Seltenheiten. Aber nicht alles, was uns „das

Ideal-Netz“ [1]) von der Spekulation zur Zeit Buddhas verrät, war dieses Namens unwert, wenngleich ein starker Bruchteil der dort aufgeführten 62 Lehrmeinungen ihn nur in der schlimmen Bedeutung verdient.

Für eine historische Betrachtung wie die unsrige hat es keinen Sinn, bei Philosophemen zu verweilen, die anscheinend bloß dazu dienen, alle Denkmöglichkeiten zu erschöpfen. Scheiden nun als mindestens unsicher für uns alle jene Sätze aus, deren tatsächlicher Geltung wir begründeten Zweifel entgegensetzen, so behalten wir nicht mehr als eine kleine Zahl von Problemen übrig, um welche der Kampf hin und her wogte.

Der Behauptung stand die Verneinung teils in schroffer, teils in vermittelnder Form gegenüber. So in der Frage nach dem Anfang. Es gab nicht nur solche, die einen zeitlichen Anfang für alles Existierende zugaben oder bestritten, sondern auch die Ansicht hatte ihre Vertreter, wonach bloß ein Teil des Existierenden, sei es der eine persönliche Gott oder eine bestimmte Götterklasse oder das Geistige im Menschen, anfangslos sei. Gleicherweise in der Frage nach der Ausdehnung der Körperwelt. Neben „endlich“ und „unendlich“ stellte sich „endlich-unendlich“, d. i. räumlich, aber nicht zeitlich begrenzt. In bezug auf die Fortexistenz der Seele wiederholt sich die nämliche Erscheinung. Hier haben zugleich Meinungsverschiedenheiten über die Natur der Seele, in erster Linie ob sie als bewußt oder unbewußt zu denken sei, das Problem belastet und über die Antithese der Erhaltung oder Vernichtung des Daseins

---

[1]) Das Brahmajâlasutta (D. N. I, S. 12 ff.), d. i. der Traktat von dem Netz im eminenten Sinne, also wohl vollkommenes Netz oder Ideal-Netz (nicht Brahman-Netz).

hinaus die Lösungsversuche noch weiter gespalten. In der Frage nach dem Verhältnis von Seele und Leib lag die dualistische Fassung im Streit mit der monistischen, und die letztere hatte bei den einen eine materialistische, bei den andern eine idealistische Färbung. Wenn uns vieles dabei an die seit Descartes in der abendländischen Philosophie hervortretenden Gegensätze gemahnt, so ist die Ähnlichkeit mit der Schule von Elea unverkennbar, wenn allem Existierenden Sein und Beharren oder Unveränderlichkeit zugesprochen wird. Das Gegenstück davon, der Nihilismus, welcher alles Sein, miteingeschlossen die Veränderung, leugnet, ist allein nur auf indischer Seite vertreten.

Die Frage nach dem Grund und der Folge des sittlichen Tuns schied bereits die vorbuddhistischen Philosophen in zwei Lager, je nachdem sie die Verantwortlichkeit und die Vergeltung (in neuen Existenzen) postulierten oder in Abrede stellten. Der Ausgangspunkt war für beide der gleiche, die Verschiedenheit der Lebenslose, allein das Ergebnis, zu dem die einen kamen, deckte sich nicht mit dem der andern. Der Mensch, sagte die eine Partei, verfügt nach freier Entscheidung über seine Zukunft. Das jetzige Dasein ist die selbstgewollte Folge eines früheren, wie das zukünftige Dasein die des jetzigen sein wird. Der Mensch ist unfrei, erwiderten die Gegner. Aber während er den einen zufolge das Gute und Böse tut, ohne es zu wollen und ohne die Macht zu haben es zu verhindern, folgt er nach der Ansicht der andern nur den Winken und Weisungen der Gottheit als der wahren Ursache seines Tuns und der Gestalterin seiner Geschicke, oder er hat, wie von dritter Seite behauptet wird, alles Gute und Schlimme seinen Vorfahren zu danken.

Nebenbei sei bemerkt, daß der Wunsch, Namen von sonsther bekannten Philosophen oder Philosophenschulen mit den eben besprochenen Denkrichtungen in Beziehung zu bringen, nur ausnahmsweise in Erfüllung geht. So ist die Ewigkeit von Seele und Welt als Grunddogma der Sânkhya-Schule aus den philosophischen Schriften derselben zu belegen. Es hat daher die Vermutung viel für sich, daß in dem „Ideal-Netz“ mit jenen Ewigkeitslehrern, von denen es dort heißt, „sie geben sich mit Logik und Spekulation ab“, die Anhänger der Sânkhya-Philosophie eingefangen seien. Vielleicht sind solche auch an der Stelle gemeint, wo Philosophen genannt werden, welche für die körperlose Seele eine unbewußte Fortdauer nach dem Tode behaupten[1]. Wenn anderseits einem gewissen Pûrana Kassapa die Lehre in den Mund gelegt wird, daß unsere Handlungen sowohl hinsichtlich ihrer Ursache (Motive) als auch ihrer Wirkung (Lohn oder Strafe) durchaus indifferent seien, so müssen wir uns mit der bloßen Angabe bescheiden, ohne auf unabhängige Quellen verweisen zu können.

§ 3. **Die Moral.**

Von der Schärfung des Verstandes durch begriffliches Wissen hat die Moral keinen positiven Gewinn, und insofern bedeutet jede einseitige Denkarbeit für sie einen Verlust. Es fängt ihre Lage an, schon bedenklich zu werden, wenn dem Wissen erlösende Kraft beigemessen und ihr selbst ein Anteil daran entweder durchaus verwehrt oder nur in einem vorbereitenden Stadium eingeräumt wird. Das ist die Kehrseite der

---

[1]) Vgl. R. Garbe, Die Sânkhya-Philosophie, 1894, S. 5, Anm.

Überschätzung des Wissens, in deren Zeichen Indien im 6. Jahrhundert v. Chr. gestanden.

Einiges Entgegenkommen zeigte noch die Brahma-Âtman-Philosophie der Upanishaden, dagegen so gut wie keines die ganze Fülle der außerhalb dieses Kreises laufenden Spekulationen. Um für diesen Ausfall einen Ersatz zu schaffen, unternahmen es philosophisch geschulte Geister, aus der Praxis die Grundsätze auszuschälen, welche einer sittlichen Lebensführung, sowie jene, welche der Erlösung suchenden Seele vorleuchten sollten. Die Bezeichnung war „Yoga“, anfangs, wie es scheint, sowohl für die Bindung durch Vorschriften als auch für die Lösung durch Anleitung zur beschaulichen Betrachtung.

In ersterer Hinsicht brauchte der Yoga nur weiterzubauen an dem Baue volkstümlicher Lebensweisheit und an die festen Ordnungen anzuknüpfen, die man Sitte und Gewohnheit nennt. Auch was die Steigerung der mystischen Seelenkräfte im Menschen anlangt, sah sich der Yoga nicht von der Tradition verlassen. Aus ferner Vergangenheit stammende Zauberriten mit der Bestimmung, den Menschen ins Reich des Wunders zu erheben, waren nicht in Vergessenheit geraten, noch war der Anpassung hier die Aufgabe außerordentlich schwer gemacht. Von der Technik gab man nur die narkotische Erregung, nicht die leiblichen Kasteiungen preis, obwohl, je größeren Nachdruck man auf die Geistessammlung legte, um so weniger Zugeständnisse dem Fasten und ähnlichen Übungen gemacht werden konnten. Ein Zug nach Innerlichkeit bemächtigte sich der Ascese, gleichviel, ob sie die Versenkung in den Weltgrund oder die gänzliche Loslösung von allem bezweckte, und arbeitete der Entwertung der Moral so

erfolgreich entgegen, daß diese im Buddhismus eine Hauptrolle spielen konnte.

Zum Entgelte dafür mußte sich die Moral unter die Ascese beugen, was für sie, um nicht dem Leben entfremdet zu werden, die Unterscheidung in eine niedere und höhere zur Folge hatte. Übrigens trug sie in Indien das Joch der Ascese nicht widerwillig, weil Befreiung aus den Banden der Sinnlichkeit ein Herzenswunsch des echten Inders ist. Aus dieser Grundstimmung heraus wird es begreiflich erscheinen, warum sich niemand gegen Forderungen auflehnte, die auf einem anderen Standpunkte für übertrieben gelten müßten. Und ob sich anders die Moral gegen Verflachung hätte schützen können, darf in Anbetracht der Macht, welche die Werkgerechtigkeit über die Gemüter überall da besitzt, wo das Opferwesen in Blüte steht, bezweifelt werden. Es war daher ein Segen für sie und die alleinige Gewähr für ihre Selbständigkeit, daß man in einer verzeihlichen Übertreibung und teilweisen Verkennung der Innerlichkeit das Band mit der Sinnlichkeit, die doch einer Wurzel mit dem ritualen Tun entstammt, herzhaft durchschnitten und kein Hinterpförtchen für sie offen gelassen hat. Allerdings bildete sich dadurch auch eine Art Herrenmoral aus, derer nämlich, die stark genug waren, das latente Streben nach Erlösung in die Tat umzusetzen, indes „die vielen" durch Wohlanständigkeit und Regelung des Begierdelebens nach Möglichkeit ihre Verluste zu decken suchten. Eine Sittlichkeit erster und zweiter Ordnung setzte sich unbemerkt durch als Seitenstück zur Religion des Wissens und der Werke.

§ 4. Die Gesellschaft.

Im gesellschaftlichen Leben spiegelte die ascetische Bewertung der Individuen sich ab in der bevorzugten Stellung, die dem Asceten (Einsiedler, Mönch) zukam. Er genoß das Vorrecht, zu gleicher Zeit sich der Fürsorge aller zu erfreuen und keinem verpflichtet zu sein. Außerhalb derjenigen Ordnungen stehend, welche in Indien auf den Grundsatz der Erblichkeit gegründet waren, konnte er auf allgemeine Zuneigung um so sicherer rechnen, als es kaum einen Stand und Beruf gab, der nicht ab und zu Leute dem Ascetentum zuführte.

Religiöse, auch abergläubige Vorstellungen, insonderheit der Glaube, daß im Asceten ein geheimnisvolles Wesen wohne, dessen Zorn zu fürchten sei, spielten herein und liehen dem Anachoreten wie dem wandernden Bettelmönch ein übermenschliches Ansehen. Daraus erklärt es sich, wie man nicht nur jede Beleidigung des Asceten vermied, sondern auch Auswüchse am Ascetentum duldete, die schon ihres abstoßenden, noch mehr aber ihres betrügerischen Charakters wegen das Messer sich hätten gefallen lassen müssen.

Untereinander bildeten die Asceten keinen geschlossenen Verein. Nur ausnahmsweise kam es, wo man sich über einige Hauptfragen geeinigt hatte, zu Gruppenbildungen. Aber die Regel war, daß ein jeder, der darnach Verlangen trug, Haus und Hof Lebewohl sagte und fern von der Heimat oder in unmittelbarer Nähe an einer einsamen Stätte sich in Kasteiungen übte, wenn er nicht lieber zum Wanderstabe griff, um nimmer rastend, außer wo die Regenzeit zum Verweilen zwang, von Ort zu Ort zu pilgern.

Die Ausrüstung beschränkte sich auf das Allernotwendigste und richtete sich nach dem, was in dem

einen oder dem andern der mannigfaltigen Ascetenberufe Brauch war. In die äußere Sonderung nach Kleidung u. dgl., welche sich der zu führenden strengeren oder milderen Lebensweise anpaßte, griff eine andere über, welche aus religiösen oder religionsphilosophischen Anschauungen herrührte. Neben göttergläubigen und dem Opferbrauch ergebenen Asceten gewahren wir solche, deren Gedanken sich in dem einen Göttlichen verloren, und andere, die vom Kiel des freien Denkens sich auf das uferlose Meer der metaphysischen Probleme treiben ließen. Alle Schattierungen intellektueller Bildung, von der krassen Unwissenheit, die sich mit der Verschmitztheit sehr gut vertragen kann, bis zur Hypervernunft, der die Denkgesetze nicht mehr unverbrüchlich gelten, begegnen uns im „hauslosen Stande". Den Ideen aber, die hier ausgeheckt wurden, wohnte eine natürliche Zugkraft inne, und so kam es, daß die um ihre Popularität besorgten Brahmanen darnach strebten, Fühlung mit den Asceten zu bekommen und freundschaftliche Beziehungen zu ihnen zu unterhalten.

Jene Brahmanen meinen wir selbstredend, welche weit mehr einem gnädigen Geschicke als ihrem persönlichen Verdienste es dankten, wenn sie durch Opferdienst, Erziehung und Unterricht ihren Lebensunterhalt fanden; eine kleine Elite gegenüber der Mehrzahl der Standesgenossen, die anderweitigen Beschäftigungen und Erwerben nachgingen.

Aus Not oder Neigung hatten sich Brahmanen auch dem Ascetentum zugewandt und manche ihrer Eigenheiten auf dieses übertragen. Sie hörten auch als Waldeinsiedler oder vom Bettel lebende Büßer nicht auf, Brahmanen zu sein, und machten ihrem Stande in

der Regel weniger Unehre als andere, die in der Welt verblieben. Die Opferlöhne und dergleichen Belohnungen für rein geistige, den Fürsten und Reichen geleistete Dienste reichten nämlich schon lange nicht mehr hin, um den zahlreichen Abkömmlingen der alten Priesterfamilien, welche auf Reinheit des Blutes und Mahles großen Wert legten, ein würdiges Dasein zu sichern. Auch mit jenem Erwerbszweig, der dem Opferpriestertum noch am nächsten kam, dem Dorfpriestertum und seinen Funktionen: Gebete zu plappern, Träume und Zeichen zu deuten und alle Arten von Zauber zu verrichten, konnte immer nur ein kleiner Bruchteil der überflüssigen Elemente sich das Leben fristen. Viele verlegten sich auf Feldbau und Viehzucht und einzelne gelangten dadurch zu Wohlstand, während es die minder Glücklichen nicht über den Viehhüter und Lohnarbeiter brachten. In königlichen Diensten finden wir nicht nur den Brahmanen als Hofkaplan, eine sehr angesehene und einflußreiche Persönlichkeit, sondern auch Brahmanen, die Waffen- oder Botendienste taten. Andere trieben Handel und boten sich den Karawanen als Führer an, und wieder andere sammelten Arzneikräuter und wurden als Ärzte zu Rate gezogen. Zimmerleute gab es, die Brahmanen waren, auch unter die Jäger und sogar unter die Räuber mischten sich Brahmanen, und es hatte daher nichts Befremdendes, einen Brahmanen bei Festlichkeiten als Akrobaten auftreten zu sehen.

Reiche Leute aus dem Brahmanenstande scheinen selten gewesen zu sein. Die Mehrheit hatte ihr anständiges Auskommen und ein Teil lebte in dürftigen Verhältnissen oder war geradezu arm und besaß auch die Untugenden der Armen. Daneben fehlten freilich

Fälle nicht, die darauf hindeuten, daß nicht zuletzt die verschämte Armut mit den Abzeichen des Brahmentums einherging. Denn fürwahr, wenn es vorkam, daß brotlose Brahmanen Buddhas Mönchen die Zellen kehrten, so haben wir allen Grund an verschämte Arme unter den Brahmanen zu glauben. Umgekehrt aber ist kein Fall bekannt, daß ein Mitglied des regierungsfähigen Adels so tief herabgestiegen wäre.

Das aristokratische Bewußtsein derer, die ihren Stammbaum auf einen Helden und Eroberer der Vorzeit zurückzuführen imstande waren, erwies sich dem hierokratischen der Brahmanen überlegen. Die Achtung, ein Ausfluß abergläubiger Scheu, womit der höchste Repräsentant des Adels, der König, die Brahmanen an seinem Hof behandelte, ging nie über ein gewisses Maß hinaus und schlug oft genug in das Gegenteil um, wenn sie sich zu Übergriffen in die Gerechtsame des Königs hinreißen ließen. Einen Stand dagegen gab es, der selbst dem Könige zu imponieren wußte, so sehr seine Unterordnung unter den König außer Frage stand. Dieser Stand war der Stand des Setthi[1]), des Finanzbarons in Altindien.

Die hochentwickelte Gestalt des Handels, auch überseeischen Import- und Exporthandels, die wir für die Zeiten des entstehenden Buddhismus anzunehmen haben, bedingte eine nicht minder entwickelte Form des Geldgeschäftes. Die Kaufleute, welche Kredit bedurften, desgleichen Landwirte mit größerem Betriebe, nicht zu vergessen der König, der in die Lage kam, zu Staatszwecken Geld aufzunehmen, mußten mit Leuten zu-

[1]) Der Ausdruck (seṭṭhi, çreṣṭhin) muß, weil spezifisch, beibehalten werden.

sammenarbeiten, deren alleiniges oder vornehmstes Geschäft der Geldhandel war. Da dieser nur in Zeiten regen Verkehres und Unternehmungsgeistes gedeiht, so darf uns der in allen Städten und sogar an kleinen Plätzen ansässige Geldmann zum Beweise dienen, daß in den Teilen von Indien, worauf sich unsere Quellen beziehen, Handel und Wandel sich recht günstig gestellt sah. Daraus zog ihrerseits die Geldaristokratie für ihre gesellschaftliche Stellung Gewinn. Überdies kam ihr die zünftige Gliederung der Berufe zu statten, indem sich die privilegierte Stellung des Setthi vom Vater auf den Sohn vererbte, allerdings kraft königlicher Entschließung, die aber mit Sicherheit zu erwarten war, wenn der Verstorbene einen männlichen Nachkommen hinterließ. Es erscheint indes der Setthi auch über die übrigen Zünfte eine gewisse Autorität ausgeübt zu haben, und mit der Möglichkeit einer solchen haben wir schon in Anbetracht der Menge von Beziehungen zu rechnen, die das Geld zwischen ihm und der gewerbtreibenden Bevölkerung herstellte.

In Hinsicht auf die letztere und alle sonstigen Abstufungen in der indischen Gesellschaft muß hier die Bemerkung genügen, daß die Zunft eine beschränkte Gerichtsbarkeit besaß unter dem Vorsitze des Zunftältesten, der auch die Aufsicht über die Zunftgenossen führte und über die Innehaltung der Satzungen wachte. Aus diesen Zünften haben sich im Laufe der Zeit die Kasten entwickelt, aber in Buddhas Tagen gab es noch keine Kaste im modernen Sinne. Jene aber, die von alters her Kasten (wörtlich „Farben“) genannt wurden: Adel, Priesterschaft und die übrige arische und nichtarische Bevölkerung, lehren uns nichts über die Struktur des sozialen Körpers. Sie liefern nur ein ganz rohes

Bild von einem Rassengegensatz zwischen Ariern und Nichtariern und einem gesellschaftlichen Gegensatz zwischen dem Gros der Arier und den Trägern der weltlichen und geistlichen Gewalt und einer Nebenbuhlerschaft unter den beiden letztgenannten.

Nur ein Wort noch über die Lage der Sklaven oder richtiger Leibeigenen und der Frauen.

Erstere bildeten einen Teil der beweglichen Habe und wurden mit dieser im Erbfalle geteilt. Die von einer Sklavin Geborenen waren Sklaven, ohne daß ein weiterer Rechtstitel nötig gewesen wäre, wie dies da der Fall war, wo ein Sklave durch Kauf, Kriegführung, Strafvollzug oder infolge freiwilligen Verzichtes auf die Freiheit erworben wurde. Dem Herrn stand das Recht körperlicher Züchtigung und Tötung zu, doch scheint, soweit unsere Quellen uns ein Urteil gestatten, davon nur wenig Gebrauch gemacht worden zu sein. Vielmehr war die Behandlung im großen ganzen keine harte und selbst die Beschränkung der Freiheit keine vollständige. Freilassungen werden ziemlich häufig erwähnt und, wie es scheint, waren Sklaven, die ihren Herren davonliefen, seltener als Sklaven, die große Anhänglichkeit an ihre Herren an den Tag legten.

Die Frau aus der arbeitenden Klasse teilte das Los und, soweit es anging, die Beschäftigung ihres Mannes. Die häuslichen Arbeiten fielen, wenn wir allein die Frauen der Fürsten ausnehmen, selbstredend den Frauen zu ohne Unterschied des Standes ihrer Männer. Reiben (der Frucht), Kochen und Wasserholen waren Arbeiten, die jeder Tag mit sich brachte. Außerdem füllten die Frauen ihre Zeit mit Spinnen, mit der Sorge für die Kleinen und Gesprächen aus. Unter der Mißachtung durch die öffentliche Meinung, die ihren

sittlichen Charakter recht niedrig einschätzte, hatte die Frau, so seltsam dies lauten mag, in Wirklichkeit nicht zu leiden. Das in ihr Leben schmerzhaft eingreifende Verbot der Witwenheirat aber bestand entweder damals noch nicht in seiner späteren Strenge, oder seine schlimmsten Folgen wurden dadurch aufgehoben, daß das Mädchen erst in heiratsfähigem Alter zur Ehe schritt. Den Bildungsgrad der indischen Frau des 6. vorchristlichen Jahrhunderts zu unterschätzen, wäre sehr gefehlt, und die Heilsuchenden waren im weiblichen Geschlecht nicht weniger als im männlichen vertreten.

Zweites Kapitel.

Buddhas geschichtliche Erscheinung.

§ 1. Auf dem Wege zur Erleuchtung.

Heilsuchende in allen Ständen, bei jung und alt, unter Männern wie Frauen. Der Nachfrage entsprach das Angebot. Derer, die den „rechten Weg", den sie gefunden, an den Straßen und öffentlichen Plätzen anpriesen, war eine große Zahl. Der Lärm um Anhang werbender Lehrer erfüllte Stadt und Land. Heute hatte dieser, morgen jener großen Zulauf. Denn in dem raschen Wechsel Erlösung verheißender Worte war es schwer, sich für eines zu entscheiden.

In diese Zeit, als das Geistesleben in einem Teile von Indien das Schauspiel des unruhig wogenden Meeres bot, fiel das Wirken eines Mannes, der den Beruf in sich fühlte, die Wogen zu glätten, indem er den Blick seiner Zeitgenossen von allem Unwesentlichen auf das

eine Wesentliche hinlenkte. Von den Mitlebenden Gotama, von seinen Jüngern und Verehrern auch „der Erhabene“ oder „der Lehrer“ schlechtweg genannt, empfing er schon zu seinen Lebzeiten unter andern ihn ehrenden Beinamen vorzugsweise den des Buddha oder Erleuchteten. Unter diesem Namen, in den ein den Frühlingshauch der ersten Zeiten nicht mehr verspürendes Theologengeschlecht seine dogmatischen Wünsche hineintrug, kennen wir ihn in der Geschichte.

Die äußeren Umstände von Buddhas Leben sind höchst einfach.

Sehen wir von den den jüngeren Quellen angehörigen Versuchen ab, es künstlich aufzubauschen, so ist der Unterschied seines Lebens von dem vieler, welche die ascetische Laufbahn ergriffen hatten, nur ein geringer. Selbst die adelige Herkunft teilte der Ascet aus dem Geschlechte der Sakyas mit andern damaligen Asceten. Entstammte doch auch der um wenige Jahre ältere Stifter der Nigganthas oder Jainas, Mahâvîra Nâtaputta, einer adeligen gutsherrlichen Familie, und nicht mehr als eine solche war auch die Familie, in der Gotama Buddha das Licht der Welt erblickte. Demungeachtet ward dieses Leben, wie vorher und nachher kein zweites, zur lebenspendenden Quelle für Indien und den weiten asiatischen Osten. Das offenbare Mißverhältnis seines unscheinbaren äußeren Verlaufes zu dem Reichtum an neue Werte schaffenden Gedanken muß uns abhalten, länger, als unumgänglich nötig ist, bei Einzelheiten biographischer Natur zu verweilen. Eine Skizze von Buddhas Lebensgang wird indes auch unserm oben (S. 14) ausgesprochenen Vorhaben nicht zuwiderlaufen.

Aus Buddhas Jugendleben dürfen nur ein paar Vorgänge als verbürgt gelten. Auch dieses wenige

und schließlich überhaupt alles, was die Quellen über den Mann erzählen, würde natürlich wertlos sein, wenn die Tatsache von Buddhas Existenz bezweifelt werden könnte. Eine solche Möglichkeit aber ist vollkommen ausgeschlossen. Sogar sein Geburtsort, das in den ältesten Nachrichten genannte, unfern vom Familiensitz Kapilavatthu gelegene Lumbini, ist entdeckt, und auf der Gedächtnissäule, die König Asoka (249 v. Chr.) an dem Orte errichtete[1]), sind noch die Worte zu lesen: „Hier ist der Erhabene geboren worden.“ Die Inschrift verschweigt den Zeitpunkt dieses Ereignisses, und seine Bestimmung ist insofern nicht leicht, als bei der Berechnung des Todesjahres von Buddha, dem übereinstimmend eine Lebensdauer von achtzig Jahren zugesprochen wird, verschiedene Daten miteinander auszugleichen sind. Da Fehler also dabei mitunterlaufen können, so wird, wer 480 als Todesjahr ansetzt, niemals ein vorsichtiges „ungefähr“ unterdrücken.

Als Erstgeborener des an Grundbesitz reichen Suddhodana bald nach der Geburt schon der Mutter — jüngere Quellen nennen sie Mâyâ — beraubt, wuchs der Knabe in zarter Pflege, die seine zweite Mutter, die Schwester der ersten, leitete, zum Jüngling heran. Womit er in diesem Alter seine Tage ausfüllte, lassen die ältesten Texte nur ahnen da, wo sie seiner weichlichen Lebensweise gedenken, und so wenig plagte die Erzähler der alten Schule die Neugierde, daß sie auch dieses Motiv nur zur Begründung des Kontrastes von Einst und Jetzt verwerten. Sie nennen uns außerdem den Namen des Sohnes, den er erzeugte, Râhula, und

[1]) In den nepalesischen Terâi (Niederungen an den Ausläufern des Himâlaya) an einem „Paderia“ oder „Rummindeï“ genannten Orte.

beschreiben uns, und am Pulsschlag ihrer Zeit gemessen gewiß richtig, wie der Gedanke an Alter, Krankheit und Tod dem Rausche ein Ende machte, womit Jugend, Gesundheit und Lebenskraft seinen Geist umnebelt gehalten hatten. Dem Beispiele vieler folgend, wählte er zum großen Leidwesen seiner Eltern den Stand des heimatlosen Asceten.

Er hatte ein Alter von 29 Jahren, als er hinauszog — ein fahrender Schüler. Noch ist nichts fertig in seinem Geiste; er ringt nach Klarheit und hört der eigenen Einsicht mißtrauend vorerst auf Ältere und anscheinend Weise. Âlâra Kâlâma und Uddaka des Râma Sohn hießen seine Lehrer. Wer und woher sie waren und wo sie sich aufhielten[1]), als Gotama sich zu ihnen begab, erfahren wir nicht, und die Andeutungen über ihre Lehre sind so knapp gehalten, daß wir sie ohne Schaden hier ausschalten können. So viel ist sicher, Buddha schied enttäuscht von ihnen und zog, wie er gekommen als Suchender seines Weges dahin. In Uruvelâ (j. Buddha Gayâ) im Magadhalande machte er Halt.

Ein einsames Gehölz, in der Nähe ein Fluß, der zum Baden einlädt, und ringsum Dörfer, auf die von Almosen lebende Asceten gerne zurückgreifen, kurz eine Gegend wie geschaffen für das Ringen nach höchster, inneren Frieden bringender Erleuchtung. Schon winkte

[1]) Reine Vermutung ist es, daß ihre Einsiedeleien auf einer der Höhen um die Stadt Râjagaha (j. Râjgîr) lagen. Da von Kapilavatthu bis R. ein sehr weiter Weg ist, so spricht die Wahrscheinlichkeit eher dafür, daß Buddha unterwegs zu ihnen gestoßen sei. Nach R. verlegt ein altes Lied („das Hinaustreten") eine Begegnung Buddhas mit Bimbisâra, dem Könige von Magadha, aber dieses Lied weiß nichts von den beiden Lehrern.

das Ziel, aber der Weg zum Ziele? Den kürzesten scheint Gotama nicht allsogleich erkannt zu haben.

Es wird gemeldet, daß der Einsiedler an der Nerañjarâ (j. Phalgu) sich langen Kasteiungen hingab, und darob ein Gegenstand der Bewunderung für fünf Asceten war, die seine ersten Jünger werden wollten, sobald die ersehnte Frucht des strengen Fastens sich einstellen würde; ferner auch, daß er die Buße wieder aufgab und diese Asceten an ihm irre wurden. Ein Echo jener Stimmung, worin sein Vertrauen auf die siegreiche Kraft der Kasteiung noch nicht durch die Einsicht, daß nicht sie zur Erlösung führe, herabgestimmt zu sein scheint, sind nachstehende Verse[1]):

„Es trocknet der Wind selbst der Ströme Flut,
und sollte nicht trocknen mir Helden das Blut? —
Vertrocknet das Blut, so vertrocknet der Schleim,
die Galle vertrocknet, nicht bleibt ihr ein Keim.
Und schwindet das Fleisch, so wird reiner der Sinn,
für Denken und Sammlung und Weisheit Gewinn!"

Das Lob der Willensenergie, und koste es auch Blut und Leben, hat später noch Buddha in fast gleichlautenden Worten gesungen, aber gebrochen hat er für immer mit dem Glauben, daß das erlösende Wissen durch leibliche Abtötung zu erringen sei. Ihm war es nunmehr klar, daß die Erlösung als letzter und abschließender Geisteszustand intuitiven Erkennens sich nur auf Vorstufen von gleicher Art erhebe, also auf einer zur völligen Ekstase fortschreitenden Läuterung des Bewußtseins von jedem Reste sinnlichen Wesens.

---

[1]) Aus dem Padânasutta (S. N. v. 433 f.).

§ 2. Die Erleuchtung.

Wie viele fehlgeschlagene Versuche dem einen glücklichen vorangingen, wer wagt es zu sagen?

Die Erleuchtung kam in einer Nacht, die Buddha zu Füßen eines Baumes sitzend durchwachte, während er von einer Stufe der Abgezogenheit zur andern und schließlich zur vierten und höchsten aufstieg. Er war einer visionären Illusion teilhaftig geworden, und was sich ihm hier darbot, verteilt der Bericht auf die drei Teile oder Wachen der Nacht in folgender Weise.

In der ersten Nachtwache erschlossen sich ihm seine eigenen früheren Existenzen, in der nächsten tat er einen Blick in die Hölle und in den Himmel und sah die Wesen, wie es das Gesetz ihrer Taten bestimmte, abwärts oder aufwärts steigen, und in der dritten Nachtwache sprengte er des Daseins dunkles Reich und faßte sein Geheimnis in die vier kurzen Sätze vom Leiden, vom Entstehen und Aufhören des Leidens und vom Weg, der dahin führt. In dieser Vision fand sein Geist die Erlösung; die Erlösung von allem, was ungeistig und darum dem Geiste innerlich fremd ist: Sinneslust, Daseinsdrang, falsche Vorstellung und Nichtwissen. „Im Erlösten griff das Erkennen Platz: ich bin erlöst; vernichtet habe ich die Geburt, gelebt das Leben der Vollkommenheit, getan was zu tun war, nichts weiter ist da für ein (ferneres) Hiersein, so erkannte ich.“

Ein einmaliger Vorgang, der über Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft des Beteiligten entscheidet. So dachte sich der Urbuddhismus die in e i n e m Zeitmoment zusammenfließende Erleuchtung und Erlösung des Lehrers. Dagegen fiel demselben nicht bei, Buddhas Erlebnisse jenseits des menschlich Erreichbaren zu stellen. Die Kontemplation, das methodisch geregelte Freimachen

des Denkens von sinnlichen Einflüssen hat Buddha nicht erfunden; er hat sich nur eine schon vorhandene Yoga-Praxis angeeignet und weiter ausgebildet. Von diesem Mittel Gebrauch zu machen, sah er keineswegs als sein ausschließliches Vorrecht an, und die Erlösung samt der ihr eigentümlichen Erleuchtung galt ihm wiederum als eine gemeinmenschliche Erfahrung, die trotz der außerordentlichen Steigerung des Wissens das Menschenmögliche nicht überschreitet und schon vermöge des Umstandes, intuitives Wissen zu sein, jeder wissenschaftlichen Kontrolle entrückt ist.

Wagten nun aber darum die Urbuddhisten, ihren Meister in ein Verhältnis der Nebenordnung zu den verehrungswürdigen Heiligen zu stellen? Die Antwort hierauf geben die alten Berichte über Buddhas Erleuchtung, und ihre Antwort gestaltet sich noch klarer, wenn wir die auf den Eintritt des erlösenden Wissens bei Buddhas Jüngern oder Jüngerinnen bezüglichen daneben stellen. Das Ereignis scheint in jeder Hinsicht hier wie dort die gleiche Bedeutung zu haben, was auch äußerlich durch den Gebrauch der entsprechenden Formeln hervortritt. Ein Unterschied aber besteht, und für die Abschätzung, ob klein oder groß, darf nicht unser Urteil, sondern muß das der Urgemeinde maßgebend sein, und in den Augen dieser hat er als groß, jedenfalls als groß genug gegolten, um Buddha über die übrige Menschheit hinauszurücken. Buddha, so urteilte man, ist der Pfadfinder, und alle andern wandeln in seinen Spuren. Die zündende Kraft seines Wortes und Beispiels war die unerläßliche Voraussetzung, an deren Erfüllung man den Enderfolg, die Erlösung gebunden glaubte. Ein Unterschied gibt sich auch darin zu erkennen, daß nach unsern Berichten Buddha den Haupt-

inhalt seiner Lehre erst in und mit seiner Erlösung entdeckte, während alle übrigen ihn schon kennen, bevor sie das Glück der Erlösung verkosten, das somit nach dieser Seite hin nur ein potenziertes Verständnis der Lehre oder des Dhamma bedeutet. So emsig wachte man darüber, daß Buddha der Ruhmestitel, Entdecker des Heilsweges zu sein, allein verbliebe.

Weiter aber ging man vorerst nicht und, ohne etwas Anstößiges darin zu finden, erzählte man verschiedene Versuchungen, die Buddha nach seiner Erleuchtung zu bestehen hatte. Nicht einmal die Siegespalme gönnte man ihm allein. Denn muß nicht auch bei Mönchen und Nonnen, die ihrer Erlösung gewiß sind, Mâra, der Versucher, das Feld räumen? Keine Spur davon, daß die Erzähler dieser Geschichten in Buddha ein Wesen höherer Ordnung erblickten. Aber andere Erzähler standen auf, und diese mußten schon mit einer Anschauung rechnen, die teils Wirkung, teils Ursache der erhöhten Buddha-Verehrung war, daß für den vollkommen Erleuchteten nicht nur die wirkliche Rückkehr zum unerlösten, dem Tod unterworfenen Dasein und Wesen oder, mythologisch geredet, zu Mâras Reich, sondern auch schon der Gedanke daran zur Unmöglichkeit geworden sei. Unter dem Bodhibaume („Baum der Erleuchtung") wurde, so glaubte man, eine Entscheidungsschlacht geschlagen; ein vollkommener Sieg auf der einen, eine vollständige Niederlage auf der andern Seite. Bis hierher, aber nicht weiter durften daher Mâras Angriffe gehen. Wo der Anfang anzusetzen war, konnte dem einzelnen Erzähler nur der Sinn für poetische Schönheit eingeben, als Ende dagegen sah man jetzt allgemein die Stunde an, in der Buddha sich im Vollbesitze der Erleuchtung wußte.

Scheinbar ein kleiner Schritt auf dem Wege zur Vergottung, in Wahrheit vielleicht der größte! —

Ansätze, die noch älter sind, enthält der Bericht in Mahâvagga[1]), der uns Buddha zeigt, „wie er die Seligkeit der Erlösung genießt“. Er kann sich von der Stätte, wo eine neue Welt inneren Glückes sich ihm aufgetan, nicht trennen und will noch eine Weile sich ungestört des über ihn gekommenen Lichtes erfreuen. Das ist durchaus menschlich, und wir verstehen auch, warum Buddha sich nur unter schwerem Kampf entschloß, sein persönliches Erlebnis (und Selbsterlebtes ist auch, was er seinen Dhamma, d. i. seine Lehre nannte) den Menschen zu verkünden. Durch die mythologische Verbrämung dieses Kampfes von Pflicht und Neigung[2]) soll natürlich der Vorgang in einen einzigartigen verwandelt werden. Feiner tritt diese Tendenz in drei unserm Berichte eingefügten Episoden hervor. Der Schlangenkönig Mucalinda verläßt sein Reich, um Buddha zu beschützen und anzubeten. Ein Brahmane tritt auf, um sich über das Wesen des Brahmanen belehren zu lassen. Zwei Kaufleute erscheinen, um Buddha zu speisen. Hier ist die Zukunft Gegenwart geworden und die eine und die andere Seite aus Buddhas Leben vorbildlich angedeutet[3]), um uns einen Vorgeschmack von der Größe des Mannes zu geben.

---

[1]) Vin. I, S. 1 ff.

[2]) Der Gott Brahmâ erscheint uud widerlegt Buddhas Gegengründe.

[3]) Buddhas Herrschaft über die Natur (ihre schädlichen Kräfte werden ihm dienstbar, wie in dem Falle, wo er in Kassapas Einsiedelei den giftigen Schlangenkönig überwindet, vgl. Vin. I, S. 24 f. (und Abb. 28 in A. Grünwedel, Buddhistische Kunst, 1900); Buddha klärt Brahmanen darüber auf, was den

§ 3. Erste Verkündigung.

„Geöffnet sind des Heiles Pforten."

Es ist entschieden, Buddha will das Heilsglück mit andern teilen, für sich nichts voraushaben als die Mühe heißen Ringens, die er auf sich allein genommen hatte. Im Wildpark Isipatana zu Benares vor den ehemaligen Genossen seiner Kasteiungen ergreift er zuerst das Wort.

„Ihr Mönche, (hier ist) der Heilige, der Wahrheitskundige[1]), der Vollerleuchtete! Merket auf, ihr Mönche, das Heil ist gefunden! Ich unterweise, ich lehre die Lehre. Wenn ihr nach der Unterweisung wandelt, so werdet ihr in kurzer Zeit die höchste Vollendung des vollkommenen Lebens erreichen, persönlichen Erfassens und unmittelbaren Begreifens hienieden teilhaftig sein."

Und fortfahrend sprach er:

„Zwei Extreme, ihr Mönche, muß, wer das Weltleben aufgegeben hat, meiden; und welche zwei? Das der Wollust und Üppigkeit Frönen, (was) niedrig, gemein, gewöhnlich, unedel, unheilvoll (ist), und das der Selbstpeinigung Obliegen, (was) beschwerlich, unedel, unheilvoll (ist). Diese beiden Extreme, ihr Mönche, meidet der Wahrheitskundige. Er hat die Mittelstraße klar erkannt, die das Sehen fördert, das Verstehen fördert, die zur Ruhe, zum Erfassen, zur Erleuchtung, zum

---

Brahmanen zum Brahmanen macht (siehe S. 76); Buddha stiftet einen Orden, welcher auf die Unterstützung der gut situierten Klassen angewiesen ist.

[1]) Tathâgata heißt das Wort im Originale. Ob „wahrheitskundig" (tatha + âgata) den ursprünglichen Sinn trifft, ist immerhin fraglich. Spekulationen über die Bedeutung des Namens umschließt schon der Kanon (vgl. A. N. II, S. 24). Vielleicht aber ist die einfachste Deutung („so gekommen", d. h. wie die andern Buddhas, s. S. 101) die allein richtige. Übrigens siehe Seite 94.

Nibbâna[1]) führt; und welches, ihr Mönche, ist diese Mittelstraße? Es ist der edle achtgliedrige Weg, nämlich: rechte Ansicht, rechte Absicht, rechte Rede, rechte Tat, rechtes Leben, rechtes Streben, rechte Erinnerung, rechte Sammlung."

Das neue Leben unterscheidet sich vom alten nicht durch den Verzicht auf edlen Genuß und mutvolles Streben. Es fordert nur Entsagung gegenüber allem Überfluß und wehrt jeder sinnlichen Hoffnung den Zugang zum Herzen des Kämpfers. Zwischen „recht" und „unrecht" allein ist die Wahl zu treffen, und eine gute Wahl trifft, wer seine Werturteile an dem Wissen bildet, das „an früher unerhörten Erkenntnissen" zuerst „dem Erhabenen aufging".

In Fortsetzung seiner Ansprache an die fünf früheren Genossen ließ sich Buddha darüber also vernehmen:

„Dies, ihr Mönche, ist die edle Wahrheit vom Leiden: Geburt ist Leiden, Alter ist Leiden, Krankheit ist Leiden, Tod ist Leiden, mit Unlieben Vereintsein ist Leiden, von Lieben Getrenntsein ist Leiden, daß einer nicht erlangt, was er wünscht, ist Leiden, kurz das ganze Dasein ist Leiden."

„Dies, ihr Mönche, ist die edle Wahrheit vom Ursprung des Leidens: es ist der Durst, der zur Wiedergeburt führt, mit Lust und Gier verbunden ist, bald da bald dort Befriedigung sucht, nämlich Durst nach Sinnesfreude, Durst nach Dasein, Durst nach Mehrsein."

„Dies, ihr Mönche, ist die edle Wahrheit vom Ende des Leidens: es ist das Verlassen, das Preis-

[1]) Das bekannte Nirvâna, aber Buddha hat jedenfalls Nibbâna gesprochen.

geben des Durstes, wo die Gier vollkommen aufhört, das Sichloslösen, Sichnichtanschmiegen."

„Dies, ihr Mönche, ist der Weg zum Ende des Leidens: es ist der edle achtgliedrige Weg."

Die Verantwortung für den Wortlaut dieser ersten Verkündigung zu Benares, „das Inbewegungsetzen des Rades" genannt, tragen jene, die sie uns übermittelt haben, und so viel ist sicher, daß wir an der schulmäßigen Einkleidung der Rede kein Gefallen finden. Indes vergessen wir nicht: Buddhas erste Zuhörer waren aus anderem Stoffe gebildet als die Scharen, denen Jesus die Bergpredigt hielt. Auch die Überzeugung, daß Buddha unerhörte Lehren vorgetragen habe, muß vom Standpunkte des buddhistischen Glaubens aus begreiflich erscheinen, allein historisch ist sie schwer zu begründen. Doch wozu das Neue im Inhalte der Rede suchen? Hatte die enthusiastische Zuversicht, mit der der Sprechende an sein Buddha-Wissen appellierte als an die einzige Instanz in Heilssachen für alle Wesen, auch früher schon ihr Dasein bekundet? Nun als Urkunde des selbstbewußten, selbstgenügenden, selbstherrlichen Wissens ist die Predigt von Benares wirklich neu.

Die ersten Bekehrten, eben jene fünf Mönche, waren auch Buddhas erste Jünger. Kondañña, der mit dem Verständnis den Anfang machte, sollte fürder „Kondañña der Verständige" heißen. Es folgten weitere Bekehrungen, und als sie die Zahl sechzig erreicht hatten, war der Augenblick gekommen, für die Verbreitung der Lehre Sorge zu tragen. Auf Buddhas Geheiß: „Tretet, ihr Mönche, die Wanderung an," zerstreuten sich die Sendboten in alle Richtungen, „das vollkommene Leben nach seiner ganzen Fülle und Reinheit zu verkündigen". Missionspredigt und Wanderschaft,

eine die andere bedingend und fördernd, sind dem jungen Buddhismus Stab und Stütze gewesen.

Von den Erfolgen der ausgesandten Jünger hören wir nichts. Das Interesse der Berichterstattung haftet am Meister, dem von Ort zu Ort pilgernden Buddha. Wir begleiten ihn nach Uruvelâ zurück, wo er ganze Scharen von brahmanischen Einsiedlern für seine Lebensweise gewinnt. Wir ziehen mit ihm nach Râjagaha, der Hauptstadt von Magadha, auf dessen König, Bimbisâra mit Namen, Buddhas Predigt einen so tiefen Eindruck machte, daß er sich verpflichtete, der Mönchsgemeinde helfend und schützend zur Seite zu stehen.

Das Magadhareich war es aber auch, das Buddha von Anfang an treuergebene Jünger in großer Zahl zuführte, sei es daß die Vorbedingungen im Volkscharakter hier für das Mönchtum besonders günstig lagen oder daß es überhaupt fast unmöglich war, der Lockung zu widerstehen, die von einem Mönche wie Buddha ausging. Man ist versucht an das letztere zu denken, obschon man zugeben muß, daß das Mönchtum in Magadha schon seit langer Zeit Wurzeln geschlagen hatte. Denn alle, von deren Berufung wir lesen, sind wie gebannt durch die schlichten Worte: „Komme, Mönch, wohl verkündigt ist die Lehre; führe ein vollkommenes Leben, um so, wie es recht ist, dem Leiden ein Ende zu machen.“

§ 4. **Lebensführung und Erfolge.**

Buddhas Nachfolge legte dem, der sie erwählte, die Pflicht auf, der Familie, dem Besitze, auch dem gesellschaftlichen Range (Kaste) zu entsagen und vom Bettel zu leben. Nach den indischen Begriffen vom Asceten verstand sich dies alles eigentlich von selbst.

Zum Zeichen der Gemeinschaft mit Buddha hatten sich die Seinen überdies in der Kleidung und andern Äußerlichkeiten nur an das von diesem Approbierte zu halten. Alles Schablonenhafte dagegen war verpönt, und in der Anfangszeit des Buddhismus wenigstens scheint der Neigung des Individuums, was die Betätigungsweise des ascetischen Triebes angeht, eher zu viel als zu wenig und vielleicht sogar auf Kosten der Gemeinsamkeit Rechnung getragen worden zu sein.

Mönche treffen wir an, die einsam in Waldesschluchten der beseligenden Verzückung entgegenharren, während uns andere begegnen, die mit vielen zusammen „nicht zu ferne und nicht zu nahe der Stadt“ in schattigen Parken das Glück der Erlösung sich zu Gemüte führen, und wieder andere wandelnd auf den Straßen einherziehen, den Samen der Lehre in alle Gaue zu tragen. Wie es den einzelnen gelüstete, es sei denn daß ein höherer Wille, Buddhas oder eines älteren Jüngers, anders verfügte, konnte er nach freiem Ermessen wählen oder zur Abwechselung die eine Form mit der andern vertauschen. Buddha selbst machte für seine Person von dieser Regel, daß ein jeder seiner inneren Eingebung in allen diesen Dingen zu folgen habe, keine Ausnahme, wenn schon das Predigen naturgemäß ihm, dem „Wegekundigen“, als seine vornehmste Aufgabe erscheinen mußte.

Nicht abhold zwar der einsamen Zurückgezogenheit, doch sie mehr nur als Erholung nach großen Anstrengungen gebrauchend, bewegte sich Buddha fast immer an der Öffentlichkeit und verstand es, seine Wanderungen so einzurichten, daß allenthalben Tausende ihn hören mußten oder ohne große Mühe ihn sehen und hören konnten. In dem östlichen Teile des nördlichen Indiens gab es

keinen Platz von Bedeutung, den er nicht berührte, und seinen Namen nannte man auch an Orten, wo er seinen Fuß nicht hinsetzte, und erwähnte des Rühmenswerten so viel über ihn, daß nicht selten Leute von weither kamen, „sich mit ihm zu befragen“. Bei solchen Begegnungen, zufälligen oder absichtlich herbeigeführten, mochten nun die Hörer sich massenweise einfinden oder es vorziehen, eine Aussprache allein oder nur in Gegenwart einzelner weniger mit dem „Lehrer“ zu haben, wurden Zeitfragen aller Art besprochen. Doch mit Vorliebe lenkte er selbst das Gespräch, je nachdem es der Sinnesrichtung der Anwesenden angemessen war, auf die eine oder die andere Seite im großen Thema von der Erlösung.

Hoch und niedrig, Gelehrte und Ungelehrte, Männer wie Frauen, orthodoxe Brahmanen so gut wie freisinnige Asceten, die treuen Anhänger und die auf Buddha eingeschworenen Mönche, herbeigereiste oder ortsanwesende, nicht minder wie ihm feindlich gesinnte, Stadtvolk und Landleute sammelten sich, wie es Zeit und Gelegenheit mit sich brachte, in Parkanlagen oder Behausungen, auf der Straße oder an einem Rastplatze, um den vielgepriesenen Lehrer. Einladungen zum Mittagsmahle waren dann häufig für den Gastgeber ein Vorwand, um sich und seinem Hause das Glück einer geistlichen Ansprache zu verschaffen, und wie schön, wenn zufällig auch ein Funke auf einen Hörer übersprang, der nicht mit der besten Absicht erschienen war! Allen wollte Buddha ein Erretter aus der Flut des Leidens werden. Dies wußte man, und niemandem fiel es darum auf, daß er eines Tages der Einladung der „Hetäre von Vesâli“ Folge leistete[1]).

---

[1]) Neuere Nachforschungen beim Dorfe Basâr (ungefähr 26 engl. Meilen nördlich von Patna), der mutmaßlichen Stätte

Alle aber, die den Zauber seiner Person erfuhren, hingen an Buddha mit schwärmerischer Liebe. Die Leidenschaft verstummte und gab sich gefangen dem stillen Frieden seines über allen Zwiespalt erhabenen Gemütes, das keine Wolke dauernd zu trüben vermochte. Der Zweifel löste sich, sobald seines Denkens Schärfe die Zergliederung begann. Verzagte und Mutlose rafften sich an seinem entschlossenen Wesen auf und wurden Helden. Vielen hat es ein Wort angetan, womit der Menschenkenner plötzlich den tiefsten Abgrund ihres Innern taghell erleuchtete. So war das Geheimnis seines Erfolges verschieden bei Verschiedenen und wies doch auf eine Wurzel. Das Bewußtsein von seinem eigenen unvergleichlichen Werte, in das das Mitleid mit den Leidenden einen zarten Faden eingewoben: dies war es, was Buddha die Wege bahnte. Denn es ließ seine geistige Überlegenheit hervortreten, nicht ohne ihr durch den Einschlag herzgewinnender Liebe alles Abstoßende zu nehmen.

Inder freilich waren alle, die in die Lage kamen, Buddha zu hören, Inder aus dem (buddhistischen) „Mittellande". Im Ideenkreise dieser bestimmten Klasse von Menschen, der Inder des östlichen Gangesgebietes, war Buddha heimisch, mehr als irgend einer der zeitgenössigen Lehrer. Sie verstanden ihn und konnten sich für ihn um so leichter erwärmen, als er nicht bloß ihre Sprache redete, sondern, was wichtiger ist, weil er auch ihrer Denkweise sich anbequemte, weniger mit Vorbedacht und aus kluger Berechnung als infolge einer natürlichen

---

des alten Vesâli, haben ergeben, daß die Wohnung dieser gefeierten Dame (Ambapâli war ihr Name) an der Stelle lag, wo sich heute der Weiler Chak Aborâ befindet (V. A. Smith im Journal of the Roy. As. Soc. 1902, S. 267 ff.).

Anempfindung. Seine Art, das Erkennbare in lange Reihen begrifflicher Größen aufzulösen, entsprach den Gewohnheiten der Schule, mit denen die Gebildeten allerorts vertraut waren. Für dialektische Feinschmecker scheint, falls wir glauben dürfen, hier auf gesichertem historischen Boden zu stehen, Buddha seine Lehrvorträge ausgearbeitet zu haben, und durchaus nach indischen Rezepten. Es ließe sich zeigen, wie diese durch indische Verhältnisse und Bedürfnisse eng begrenzte Wechselbeziehung zwischen Lehrer und Hörer auch in der Gleichnisrede, in der Bildersprache, im Vortragen von unterhaltenden Geschichten, im Gebrauche der Sentenzen und anderem besteht. Man darf indes nicht an die Form der Rede allein denken. Wäre Buddhas Fragestellung wohl von andern als indischen Voraussetzungen aus zu begreifen? Fänden Axiome, die Buddhas Zuhörerschaft bereitwilligst anerkannte, z. B. das von dem in immer neuen Existenzen ausreifenden Verdienste oder Mißverdienste, auch sonstwo Glauben? Dazu, abgesehen von allem, was indische Formen des sozialen Lebens widerspiegelt in seinen Reden, das Hereinspielen indisch-phantastischer Vorstellungen von Eingriffen nichtmenschlicher Wesen in Natur- und Menschenleben. Den Schlüssel zu Buddhas Erfolgen hat zwar noch nicht, wer auch dies alles kennt und beherzigt; ihn kann nur die persönliche Art des Lehrers uns geben, und doch wird, wer dem Inder in Buddha innerlich näher getreten ist, das Verständnis des Menschen nicht so leicht verfehlen.

§ 5. Das Ende.

Wir nehmen den Faden der Erzählung wieder auf und führen sie rasch zu Ende.

Buddhas Leben gleicht dem Flusse, dessen Lauf von keinem Berge gehemmt, durch keine Senkung beschleunigt wird. In gleichmäßigem Tempo gleiten die Tage und Jahre dahin, außer dem Szeneriewechsel von verblüffender Eintönigkeit einander zum Verwechseln ähnlich. Eine Tragik gar, wie eine solche auf Jesu Ende ruht, würde einem Leben Hohn lachen mit dem Epiloge[1]):

„Wie kurz ist aller Erdendinge Sein!
Sie müssen wachsen und darauf vergehn.
Sie kommen und sie schwinden wieder hin,
Und wohl ist ihnen, wenn zur Ruh' sie gehn.“

Nur ein einziges Mal griff eine Gegnerschaft, die hätte gefährlich werden können, in dieses Leben ein. Devadatta, Buddhas Vetter und leiblicher Bruder des Lieblingsjüngers Ânanda, versuchte zunächst auf gütlichem Wege die Oberleitung der Gemeinde aus den altersschwachen Händen des Meisters in die eigenen jüngeren zu legen, und als sich Buddha nicht dazu verstand, durch Mordanschläge auf dessen Leben und schließlich, als auch dies nichts half, indem er ein Schisma heraufbeschwor. Eine tiefe Verstimmung hat indes dieses Verhalten seines Jüngers in Buddha nicht hervorgerufen, wenn es auch nicht völlig spurlos an ihm vorüberging, und es wieder ganz seiner Art entsprach, daß er nachher gerne Devadatta als abschreckendes Beispiel des Ehrgeizes den Seinen vor Augen stellte.

Äußere Ereignisse schienen für dieses Leben, dessen Sonnenseite nach innen lag, überhaupt jeden höheren Reiz verloren zu haben. In Buddhas innerem Leben

[1]) Mahâparinibbânasutta (Ausg. von Childers), S. 62.

aber sind Faktoren, die einen Anhauch von scharfer Individualität zeigen, nur spärlich vertreten, nach dem zu urteilen, was aus den Quellen in dieses Gebiet gehört.

Die Gabe, von seinen eigenen Seelenzuständen treue Aufnahmen zu machen, muß derjenige besitzen, der fremdes Seelenleben zeichnen will, und können wir auch nicht sagen, daß sie Buddha, dem ja öfters Äußerungen über seine inneren Erfahrungen in den Mund gelegt werden, versagt war, so ist doch daran nicht zu zweifeln, daß seine Historiographen leer ausgingen. Sobald sie Anstalten zur Individualisierung machen, fallen sie immer sofort wieder in das Typische zurück. Zu einem Teile erklärt sich dies aus dem Unvermögen des Inders, das Individuelle zu schätzen, was vielleicht einem Vorzug näher kommt als einem Mangel[1]), zum andern aus der hiermit verwandten Ansicht, daß Buddha nur die Verkörperung seiner Lehre — eines Allgemeinen — sei. Als einmal ein Mönch (Vakkali) klagte, daß ihn körperliche Schwäche abhielte, Buddha regelmäßig zu sehen, so tröstete ihn dieser: „Mit dem bloßen Anblick meines Leibes ist dir nicht gedient, vielmehr, wer die Lehre sieht, sieht mich, und wer mich sieht, sieht die Lehre[2]).“ Person und Lehre, dies ist der Sinn der Worte, sind gleichwertig und gleichbedeutend miteinander.

Buddha sah seinen Tod kommen. Zum ersten Male in der langen Dauer seines Lebens war er ernstlich erkrankt, aber seine Willensstärke siegte, und er

[1]) Ein Wort von U. von Wilamowitz-Moellendorff (Reden und Vorträge, 1901, S. 253) möge dies erläutern: „Wie von den Wundern der Natur keine größer sind als die, welche uns alltäglich geworden sind, so ist im Menschenschicksal und Menschenleiden das wahrhaft Bedeutende das Typische.“

[2]) Samy. N. III, S. 120.

war imstande, seine Wanderung fortzusetzen. Das Gefühl, dem Tode nahe zu sein, trug er mit sich, und in den Reden an seine Jünger, welche die Gemeinde gleich einem Heiligtume behütet hat, konnte die Elegie nicht zurückhalten, wie sehr auch dem Redner das nahe Ziel in heiterem Lichte vorschwebte. Seine Gedanken sind bei den Zurückbleibenden, deren schwankender Sinn ihm Sorge bereitete. Ein neues Unwohlsein überkam ihn, eben als er Pâvâ verließ und sich nach Kusinârâ[1]) wandte. Hier angekommen, ließ er in einem benachbarten Gehölze sich von Ânanda zwischen Zwillingsbäumen ein Lager bereiten. Sterbend mahnte er seine Jünger und alle seine Anhänger zum treuen Festhalten an der Lehre in allen ihren Teilen und zum Leben darnach. Zu Ânanda, dem der Gedanke an die bevorstehende Trennung Tränen auspreßte, sprach er Worte der Ermunterung: „Laß es gut sein, Ânanda, klage nicht, jammere nicht! Habe ich nicht früher gelehrt, daß man von allen Lieben und Teuren sich trennen, scheiden und sich lossagen muß. Wie wäre es möglich, daß, was geboren und geworden, was zusammengesetzt ist und aufgelöst werden kann, sich nicht auflöste?“

Auf die Kunde hin, daß das Hinscheiden des Allverehrten erwartet werde, eilten die Honoratioren von Kusinârâ hinaus und beugten sich in Ehrfurcht vor dem Sterbenden. Ein Mönch, Subhadda heißt „der Glückliche“ — nomen est omen —, welcher bis dahin einem anderen Mönchsorden angehört hatte, erlangte als „der letzte der von Buddha persönlich Bekehrten“ die Aufnahme in Buddhas Orden. Für seine Lehre

[1]) Ungef. 30 engl. Meilen westlich von Kathmandu, der Hauptstadt von Nepâl (festgestellt von V. A. Smith im Journal of the Roy. As. Soc. 1902, S. 139 ff.).

nimmt Buddha angesichts des Todes nochmals das Vorrecht, jederzeit Asceten hervorzubringen, in Anspruch. „Außerhalb davon gibt es keine Asceten.“ Nach seinem Hingange aber soll seine Lehre der Lehrer der Jünger Buddhas sein. Noch einige Anordnungen und Fragen und dann das Abschiedswort:

„Nun wohlan, ihr Mönche, ich ermahne euch: es vergeht, was entsteht; ringet ohne Unterlaß!“

Alsdann trat die Ekstase ein, aus der er nicht mehr erwachte oder, nach buddhistischer Auffassung, ins Nibbâna einging. Es waren nicht seine Jünger, sondern die Angesehenen der Stadt, die den Leichnam dahin trugen, wo der Scheiterhaufen bereitet war, und einem Brahmanen lag es ob, die Gebeine zu verteilen. In den Besitz der Gemeinde selbst ging keine Reliquie über; ihr Losteil war und blieb, das Andenken des geliebten Lehrers zu hüten.

§ 6. Des Mannes Erscheinung.

Von den Jüngern, die den sterbenden Buddha umstanden, hat keiner uns seine Gestalt und äußere Erscheinung nach der Natur beschrieben. Sie glaubten der Nachwelt mit einer typischen Personalbeschreibung, die „Kennzeichen des Großen Mannes“ genannt, einen besseren Dienst zu erweisen als mit einer naturwahren Beschreibung. Dieses nicht einmal zuerst auf buddhistischem Boden entstandene Idealbild, worin an mythische Vorstellungen sich indische Begriffe vom Ebenmaß im männlichen Körperbau anlehnen, würde es uns nicht antun, auch wenn es weniger abgeschmackt wäre.

Die geistige Erscheinung Buddhas, insofern freilich nicht von der Leibesgestalt zu trennen, als sich Würde, Ruhe und Leidenschaftslosigkeit notwendig in Gesicht

und Haltung ausprägen, hat gegenüber der Verflüchtung in ein Schema der Vollkommenheit ihr Recht ans Leben fester behauptet. Denn einer überschwenglichen Sprache und abstoßenden Symbolik zum Trotz sind beispielsweise Worte wie die folgenden immerhin imstande, uns die eigenartige Macht und Größe ahnen zu lassen, sowie sie sich in die Seele eines Mönches (Udâyin) eingegraben hatte.[1])

„Den Elefanten euch ich will verkünden,
er ist's, der Böses nicht verübt;
Sanftmut und Milde
des Elefanten beide Vorderfüße sind.
Bedachtsamkeit, gepaart mit klarem Geiste,
der Hinterfüße schlankes Paar;
sein Rüssel Glaube,
und Gleichmut ist des Elefanten weißer Zahn.
Aufmerksamkeit der Hals, sein Haupt ist Weisheit,
das prüfend Aug' ist Wahrheitssinn;
sein Magenfeuer
ist Geistesglut; sein Wedel aber heißt Vernunft.
Beschauung übend hält er ein den Atem,
im Innern ist er wohlbestellt;
sein Gang geregelt,
geregelt auch ist dieses Elefanten Stand.
Er hat Gewalt auch über sich im Liegen
und wahrt beim Sitzen fein den Takt;
in Sammlung leben:
das ist des Elefanten echte Sinnesart.
Und nur von Fehle Freies er genießet,
mit Fehl' Bedecktes meidet er;
und Mahl und Kleidung
genügt ihm, und keine Schätze häuft er auf.

[1]) In den Mönchsliedern (Theragâthâ, v. 693 ff.).

Ob sie auch fein, ob sie auch grob die Fessel,
zerrissen hat er jedes Band;
  wohin er gehet,
von Menschenrücksicht frei fürwahr ist jeder Schritt.
Gleichwie die Lotusblüt', im Wasser
geboren, nur im Wasser wächst,
  doch unbenetzt
vom Wasser, lieblich nur verbreitet ihren Duft:
So ist in dieser Welt der Buddha
geboren, weilend unter uns,
  doch nicht berührt
die Welt ihn, wie vom Lotus ab das Wasser fällt."

Drittes Kapitel.

Buddhas Stellung zu den Zeitfragen.

§ 1. Der Autoritätsglaube.

Buddhas lange Lebensdauer war für seine Lehre von nicht zu unterschätzendem Gewinne. Zwar würden die Wahrheiten vom Leiden u. s. w. genau mit der nämlichen Eindringlichkeit zu uns reden, wenn sie auch weniger oft wiederholt worden wären. Allein schon diese das Mark von Buddhas Lehre bildenden Sätze sind nicht so einfach, als sie zu sein scheinen, und nicht derart abschließend, daß sie das Denken wirklich zur Ruhe kommen lassen. Wie es aber mit der tieferen Begründung und einem allseitigen Verständnis bestellt sein würde, wenn Buddha nicht die Zeit zu wiederholtem Durchdenken und Durchsprechen seiner Ansichten gefunden hätte, ist leicht zu erraten, da uns

die Früchte seines langen Lebens instandsetzen, jede Frage in seinem Sinne oder annähernd in demselben zu beantworten. Und wie wäre die für Buddhas Erfolge so wichtige Nichtigkeitserklärung von hergebrachten und gegnerischen Meinungen möglich gewesen, ohne die neun Lustren seines öffentlichen Lebens? Dabei braucht man noch nicht einmal so weit zu gehen und Buddha die kurzbemessene Dauer von Jesu Lehrtätigkeit zuzubilligen.

Dürften wir den Quellen Glauben schenken, so hätte Buddha von der Gunst der Parzen einen Gebrauch gemacht, wie wir ihn vielseitiger uns nicht denken können. Denn es gibt da kaum einen Punkt der Lehre, den er nicht aufgeklärt, kaum eine Einzelheit in den mönchischen Ordnungen, die er nicht vorgesehen hätte. Davon kann nun zwar keine Rede sein, aber auch wenn wir nicht umhin können, an seinem Guthaben manche Abstriche zu machen, so behält sein Anteil doch noch eine beträchtliche Größe.

Nur der „Denker", nicht der „Organisator" Buddha soll hier dem Leser vorgestellt und die Richtung seiner Denkarbeit an ein paar Fällen erläutert werden. Die Stellung Buddhas zu verschiedenen Fragen allgemeiner Natur — „allgemein" nicht nur mit Rücksicht auf indische Verhältnisse — wird, auch wo sie nicht immer sonnenklar vor Augen liegt, unschwer zu ermessen sein.

Buddha schuf neue Werte.

Wenn die Brahmanen uralten „heiligen" Sprüchen, den Vedenworten die Entscheidung über „wahr" und „falsch" einräumten, so war dies in Buddhas Augen leere Nachbeterei, kein wirklicher Glaube. „Es ist wie wenn eine Reihe von Blinden einander an der Hand

führen: der vorderste sieht nicht, der mittlere sieht nicht und der hinterste sieht nicht.“ So haben auch die alten vedischen „Seher“ kein Urteil über „wahr“ und „falsch“, und die Brahmanen reden der Spur nach, ohne eine Bürgschaft für die Wahrheit ihres Glaubens zu haben. Auf die Gewißheit kommt alles an, denn die Wahrheit besitzt nur, wer sie erkennt.

Die bloße Berufung auf das gläubige Bewußtsein nennt Buddha „Wahrheitskonservierung“ und stellt ihr entgegen die „Wahrheitserkenntnis“.

Weil die letztere ein subjektives und objektives Element umschließt, so soll es auch zwei Kriterien für dieselbe geben. Es erkennt die Wahrheit nur derjenige, dessen Gemüt frei von Leidenschaft ist; und Wahrheit ist nur dasjenige, was nicht an der Oberfläche liegt, sondern dem Verständnis Mühe bereitet. Es bedarf (wir müssen dies hier einschalten) für Buddha keines Beweises, daß beide Kriterien auf seine eigene Lehre anwendbar sind, das erste, weil sie das Gemüt läutert, und das zweite, weil sie das verborgene Wesen enthüllt.

Höher noch als die Wahrheitserkenntnis steht die „Wahrheitsaneignung“, das Innewerden der Wahrheit durch die Pflege und Entfaltung aller psychisch-ethischen Kräfte des Menschen.

Zuerst erwacht ein Gefühl des Vertrauens, was Buddha „Glaube“ nennt, das zur Annäherung führt und in Verehrung überleitet. Also gestimmt leiht der Mensch der „Lehre“ Gehör; er vernimmt sie und sinnt über sie nach und erfaßt ihren Sinn. Die Lehre empfiehlt sich seiner Vernunft, und indem er an ihr Freude findet, scheut er auch nicht vor Anstrengungen

zurück; er wagt und gewinnt. Die Wahrheit ist sein eigen.[1])

Wie einen klaren Bergsee, so durchschaut er des Daseins Tiefen, da er weiß, daß sein gegenwärtiges auch sein letztes ist.

Nicht Autoritätsglaube heißt die Losung, vielmehr Erleuchtung, jene Geistesverfassung, die Befreiung von allem wirkt, was einer neuen Geburt Zündstoff werden kann. Es hat ebensowenig Sinn, sich auf Sprüche zu verlassen, um sein Jenseits, heiße es wie immer, zu gewinnen, als es ein Zeichen von Gescheitigkeit wäre, vom diesseitigen Ufer aus dem jenseitigen zuzurufen: Komme herüber! „Würde wohl das Rufen, Bitten, Sehnen und Verlangen es fertig bringen, daß das jenseitige Ufer zum diesseitigen herüberkäme? Nein, nimmer!"

§ 2. Das Opferwerk.

Und keinen besseren Sinn hat es zu meinen, gleichzeitig mitgeschickte Gaben seien imstande, den Wunschzettel nachdrucksvoller zu gestalten. Oder soll man glauben, Opfer seien verdienstlich? Das gerade Gegenteil ist wahr. Nicht bloß das vollbrachte, auch das geplante Opfer führt zur Hölle.

Wer ein Tieropfer darbringen will, sagt Buddha, richtet nach dem Ritual zuerst den Pfosten auf, woran die Opfertiere gebunden werden. In Wahrheit aber greift er zuerst nach drei unheilbringenden Schwertern; es sind dies seine auf die Tiertötung abzielenden Ge-

---

[1]) Vgl. zum Vorstehenden hauptsächlich das Cankîsutta (M. N. II, S. 164 ff.) und zum Folgenden auch das Tevijjasutta (D. N. I, S. 235 ff.).

danken, Worte und Handlungen; und richtet damit sich selbst zu Grunde.

Nicht besser ergeht es den harmlosen Ceremonien, die das brahmanische Tagewerk füllen, obschon sie im Gegensatz zum Tieropfer immerhin eine Umdeutung vertragen.

Den drei Feuern z. B., welche der vermögliche Inder anlegen mußte, wenn er die Gunst und Freundschaft der Brahmanen nicht verscherzen wollte, weiß Buddha eine sittliche Bedeutung unterzulegen. Das Gârhapatya-Feuer („Feuer des Hausherrn") sind die Hausgenossen, Weib, Kinder und Gesinde, das Âhavanîya-Feuer („Feuer der Darbringungen") sind die beiden Eltern, das Dakshina-Feuer („Feuer des Südens") sind Asceten und Brahmanen, die frei von Hochmut, milde und freundlich und einzig darauf bedacht sind, ihr Selbst zu zähmen, ihr Selbst zu ebnen, ihr Selbst vollständig zur Ruhe zu bringen. Diese Feuer soll man in Ehren halten und auf jede Weise hegen und pflegen.[1])

Opfer also und Gebet, so wie sie gewöhnlich verstanden werden, sah Buddha als Zeitverschwendung an. Der Mensch hat Notwendigeres zu tun, als, um in einem Bilde zu reden, das Buddha gebraucht, um eine Schöne zu freien, ohne Name und Art von ihr zu kennen. Das Jenseits, das er draußen sucht, liegt in seinem Innern; Selbsterkenntnis ist besser als Gebet, und Selbstvervollkommnung ist das beste Opfer, und nächstdem Almosen, an Asceten gespendet. Sein Sinnen und Trachten soll der Mensch in erster Reihe sich selbst und in zweiter seinem Nächsten weihen, den ein Zuruf stählen, ein Mahnwort auf den Heilsweg

---

[1]) Hierzu vgl. A. N. IV, S. 41 ff.

führen kann. Dagegen soll er nicht metaphysischen Neigungen nachhangen, durch die er nur von der Lösung seiner Lebensaufgabe abgezogen würde. „Das dient nicht zum Heile", pflegte Buddha zu sagen, wenn man ihn mit Fragen plagte, die Kant, von anderen Gesichtspunkten geleitet, unter die Paralogismen und die Antinomien der reinen Vernunft verwies. Fragen also wie:

§ 3. **Die Grenzen des Wissens.**

Gibt es eine persönliche Fortdauer nach dem Tode oder hört die Persönlichkeit mit dem Tode auf; hat die Welt einen Anfang in der Zeit oder hat sie keinen; hat sie räumliche Grenzen oder ist sie unendlich? — Fragen wie diese beantwortete Buddha weder mit Ja noch mit Nein und gab jene dem Gespötte preis, die ihrer Kurzsichtigkeit uneingedenk — sehen sie doch immer nur Stücke vom Ganzen[1]) — sich ein Urteil in diesen Dingen zutrauen. Er hatte auch noch einen besonderen Grund neben dem andern, daß er diese Fragen samt und sonders für zwecklos hielt. Buddha wollte mit dem Ewigkeitsglauben gewisser damaliger Lehrer ebensowenig etwas gemein haben wie mit dem Vernichtungsglauben einiger Zeitgenossen. Denn so wie diese es meinten: auch den Unerlösten löst der Tod von allem Leiden ab, meinte es Buddha nicht; der Unerlöste bleibt in den Samsâra, d. i. die Wanderung von Dasein zu Dasein, verstrickt. Und ein ewig bestehendes, dauerhaftes Sein widersprach seiner Ansicht nach der Urgewißheit, daß alles, auch was man ge-

[1]) Sehr drastisch findet sich dieser Gedanke ausgedrückt im Udâna (S. 66 ff.).

wöhnlich „Ich“, „Selbst“ oder „Seele“ nennt, unbeständig ist. Denn außerhalb des Konnexes von Seelenzuständen hat die Seele keinen Bestand, und diese Zustände selber wechseln mit dem Bewußtsein, in das sie einziehen und aus dem sie wieder verschwinden.

Darum muß, wer erlöst sein will, den Gedanken verabschieden: „ich bin“, durch den ein Beständiges behauptet wird. Es kann nur die Erkenntnis erlösen: „aus Nichtwissen entstehen die Gedanken[1]), aus diesen das Bewußtsein u. s. f.; das Aufhören des Nichtwissens führt zum Aufhören der Gedanken, dieses zum Aufhören des Bewußtseins u. s. f. bis zum Aufhören alles Leidens.“

Zur Empfehlung dieser „Ursachenverkettung“ genannten Grundsätze des Verstandes, der den Faden im Labyrinthe des Leidens sucht, hat Buddha bald dieses bald jenes Argument ins Treffen geführt. Sie schienen ihm die Klippen eines extremen Realismus, der an einem starren Sein festhält, und eines ebenso extremen Nihilismus, vor dessen Augen kein Sein Gnade findet, glücklich zu vermeiden[2]); Denkrichtungen, die jede in ihrer Art einen großen Reiz für indische Gemüter gehabt haben. Er pries sie an als die Lösung dualistischer („Leib und Seele sind verschieden“) und monistischer („Leib und Seele sind dasselbe“) Schwierigkeiten, die (sagt Buddha) in einer unrichtigen Fragestellung ihren Grund haben. Man fragt, was die Geburt sei als begrenzte Einzelerscheinung und wem sie eignet, aber so kann nur der Unerlöste fragen, dem Geburt und der-

---

[1]) sankhâra, wörtlich Zusammenfügung oder Gestaltung. „Gedanken“ haben auch in unserm Sprachgebrauche eine dem indischen Terminus nahekommende Bedeutung.

[2]) Vgl. Samy. N. II, S. 76; III, S. 134 f.

gleichen selbständige Größen sind, während der Erlöste darin eine Begleiterscheinung des Nichtwissens erblickt, die mit diesem auftritt und verschwindet [1]). Die Ursachenverkettung überhebt einen auch der Frage nach der eigenen Vergangenheit, Zukunft und Gegenwart, nicht ausgenommen die Frage: „woher ist dieses Ich-Wesen gekommen und wohin wird es gehen“. Solche Fragen, die mit Bezug auf ein unwandelbares Ich eine Berechtigung haben, sind nicht mehr am Platze, wo sich der Weltinhalt als wandelbar und darum als „Nicht-Ich“ herausgestellt hat [2]). Wenn man ihm aber einwendete, dann habe ein Nicht-Ich die guten und bösen Taten getan, es finde also keine persönliche Vergeltung statt, so mahnte Buddha, nicht weiter zu gehen, als er selbst gehe, und stellte einfach der Frage, wie dies möglich sei, die gleiche Frage entgegen, d. h. er ließ die Sache auf sich beruhen [3]).

Und die „Wissenden“ verstanden ihn, denn ihr Sinn stand nach Höherem als wertloser Tüftelei. Sie sannen über die Welt nach in allem, was Gestalt, Empfindung, Vorstellung, Gedanken und Bewußtsein heißt, und der Gewinn davon war, daß sie weltmüde mit Gleichmut auf alles schauten und sich ihrer Erlösung für versichert hielten. Diese Seelenstimmung erschien ihnen als die praktische Lösung eines jeden Dilemmas; und den Schlüssel zu ihr haben wir in Buddhas Worten [4]):

„Geballtem Schaume gleicht Gestalt,
Empfindung gleicht der Wasserblase,

---

1) a. a. O. II, S. 61 ff.
2) a. a. O. II, S. 26 f.
3) a. a. O. III, S. 103 f.
4) a. a. O. III, S. 142 f.

Vorstellung gleicht dem Luftgebild,
Bananen[1]) gleichen die Gedanken.
Bewußtsein gleicht dem Gaukelspiel:
So lehret uns der Sonnensprößling[2]).

Darin wer sinnend sich vertieft
Und regelrecht mit sich bedenket,
Für den ist hohl und leer zumal,
Wer gründlich prüfend dies betrachtet.

Denn schaut nur her auf diesen Leib,
Beschrieben uns vom Weisheitsvollen,
Sind einmal drei aus ihm verbannt,
So seht ihr bald Gestalt entweichen.

Wann Lebenskraft, Bewußtsein, Glut
Von diesem Leib hinweg sich wenden,
Dann liegt er arm verlassen da,
Nur Speis' für andre, ohn' Empfinden.

Von solcher Art ist dieser Leib,
Ein Gaukelwerk, das Toren blendet,
Und ‚Mörder' heißt er zubenannt,
Gehalt in ihm sich nirgends findet.

So schaue hin auf ird'sches Sein
Der Mönch und raffe auf die Kräfte,
Und wie bei Tag, so auch bei Nacht
Er wache stets und sei bedächtig.

Er lasse fahren jedes Band,
Sich schaff' er eine Zufluchtsstätte.
Als stünd' in Flammen ihm das Haupt,
So streb' er nach dem Ewig-Festen."

---

[1]) Die Banane ist das Sinnbild des Todes und Verfalls.
[2]) d. i. Buddha.

§ 4. Das Jenseits im Menschen.

Das Feste, dem auch der Tod nichts anhaben kann, da es jenseits seines Machtbereiches steht, ist das sonst auch Nibbâna genannte Freisein von allem Leiden schaffenden Begehren. Mit einem immanenten Jenseits also gab sich Buddha zufrieden, indem er nur noch den Fortbestand des geistig-leiblichen Daseins von seinem Ende unterschied. „Wenn Öl und Docht ausgehen, so erlischt die Lampe“, sagt er, und „wo das Bewußtsein keinen Stützpunkt (in einem neuen Leibe) mehr findet, ist N. N. für immer dahin[1])“. Es ist eingetreten, was er „völliges Erlöschen“ nennt.

Der im Nibbâna Lebende ist der Heilige, der Makellose, der ohne das Medium „Glaube“, „Empfehlung“, „Überlieferung“, „Begründung“, „Evidenz“ weiß,

„was die Welt
Im Innersten zusammenhält,“

und in „edlem Schweigen“ des seligen Friedens Wonne verkostet. Fürwahr, ein Ziel des Schweißes der „Edlen“ wert! Sie dachten: „Mag auch Haut, Sehne und Gebein ausdorren, mag auch Fleisch und Blut eintrocknen, solange nicht erreicht ist, was durch menschliche Macht, Kraft und Anstrengung zu erreichen ist, kann es keine Pause geben[2])“.

Als einst der Jünger Ânanda, während er im Waldesdickicht sich der Beschauung überlassen wollte, vom Gedanken an sein früheres häusliches Leben nicht loskommen konnte, erbarmte sich die Waldnymphe seiner, ihn also mahnend[3]):

---

[1]) a. a. O. III, S. 126; 124.
[2]) a. a. O. II, S. 28 (und sonst öfter).
[3]) a. a. O. I, S. 199 f.

„Hinaus in Waldesdickicht schritt er,
Nibbâna-Lust im Herzen hegend.
Du Gotamid'[1]) entglüh' und ringe,
Was hast mit Schnickschnack du zu schaffen?"

Nichts natürlicher, als daß die Lehre vom Nibbâna als einem Geisteszustande, worin sich das Transcendente verwirklicht, eine Lichtquelle bildet, die bestimmt ist, ringsum dunkle Gebiete zu erhellen. Wir fragen zunächst: wie dachte Buddha vom Wunder?

§ 5. Das Wunder.

Daß in Buddhas Weltanschauung Wunder im Sinne einer Einmischung von außen unmöglich sind, bedarf keines Beweises. Sie kennt keinen überweltlichen Gott. Allein nicht zu beweisen ist, daß der Glaube an außerordentliche Ereignisse und wunderbare Menschenkräfte (siehe S. 17) mit ihr unvereinbar sei. Im Gegenteile wird man von vornherein erwarten, daß Buddha, zumal für ihn der Naturlauf unter dem stetigen Einfluß des Sittlichen steht, an ein Zusammentreffen wunderbarer Naturerscheinungen (Lichterscheinungen, Engelstimmen, Erdbeben u. s. w.) mit Taten von außergewöhnlicher sittlicher Größe glaubte. Man wird weiter nicht überrascht sein zu hören, daß er Wunderkräfte sich und seinen Mönchen beilegte, wenn auch vielleicht mehr aus einem apologetischen Grunde, weil es unter den draußen Stehenden Sitte war, sich auf Wunderkräfte zu berufen, als von Hochachtung vor solchen Wundertaten geleitet.

Ein Blick in die altbuddhistische Literatur bestätigt dies. Sie erzählt uns von Wundern bei der Empfängnis, der Geburt, der Erleuchtung, der ersten Predigt Buddhas,

---

[1]) Ânanda hat denselben Gentilnamen wie Buddha.

die Ânanda aus dem Munde des Lehrers erfahren haben will[1]). Sie hat uns an zahlreichen Stellen einen, allerdings in der Form, wie er dasteht, nur unvollständigen Wunderkatalog überliefert, der uns einen schwachen Begriff vom Wundermann zu geben vermag. Die Fähigkeit, seine Person zu vervielfältigen, sich unsichtbar zu machen, durch undurchdringliche Gegenstände zu gehen, in die Erde zu versinken, über das Wasser zu schreiten, in die Lüfte zu steigen, Sonne und Mond zu erreichen, in Leibesgestalt in Brahmâs (des höchsten Gottes) Himmel zu erscheinen, wird hier dem Wundermanne zugesprochen. Gleicherweise lesen wir, daß Buddha und der eine oder der andere seiner Jünger kraft ihrer bloßen Willensmacht Wunder verrichteten, teils von der Art der eben erwähnten, teils andersartige. Mit der Frage, was an diesen Berichten Wahrheit und was Dichtung sei, befassen wir uns nicht und wollen immerhin die Möglichkeit offen lassen, daß ein außerordentlich starker Wille und Glaube außerordentliche Wirkungen hervorbringen kann. Uns beschäftigt die Frage, wie Buddha das Wunder einschätzte, und da müssen wir schon sagen, daß er recht gering vom Wunder dachte.

Als einer Buddha bat, er möge einem seiner Jünger befehlen, ein Wunder zu wirken, weil dies sein Ansehen heben würde, gab er zur Antwort: „Gebe ich vielleicht den Jüngern Anleitung, wie sie Wunder wirken sollen, damit die Leute ihre Freude daran haben?“ Und davon ausgehend, nahm er Anlaß zu einer Belehrung[2]). „Es gibt drei Wunder. Das eine ist das Kräftewunder, wenn jemand außergewöhnliche Kräfte

---

1) M. P. S. S. 27 f.; A. N. IV, S. 312 ff.
2) Vgl. das Kevaddhasutta (D. N. I, S. 211 ff.).

entfaltet, wie Selbstvervielfältigung u. dergl. m. Der Gläubige mag sich, wenn er solches sieht, innerlich gehoben fühlen, einen Ungläubigen aber wird es nie zum Glauben führen, denn er sagt sich: der Jünger Buddhas bringt dies alles durch Zauberei zuwege. Ich sehe eine Gefahr darin, und darum hat das Kräftewunder für mich etwas Abstoßendes und wirkt auf mich beschämend. Das zweite ist das Wahrsagungswunder, das Gedankenlesen, und auch hier wäre es eine Täuschung zu meinen, es könnte einen Ungläubigen überzeugen, da dieser immer einwenden würde, daß es weiter nichts als ein kräftiger Zauber sei. Das dritte ist das Unterweisungswunder. Wenn ein Jünger einen andern unterweist im rechten Gebrauche seiner geistig-sittlichen Kräfte, so ist dies das wahre Wunder."

Wunder also, welche Unterweisung und Belehrung bewirken, läßt Buddha für voll gelten, während die beiden anderen Arten von Wunder seiner Lehre sich nur beigesellen dürfen, ohne in ihr Hausrechte zu genießen.

Eine Wahrnehmung drängt sich uns hier auf. Buddha, der unerbittlich war, wenn jemand ihm Zugeständnisse an die menschliche Trägheit und Bequemlichkeit ablocken wollte, zeigte sich entgegenkommend, solange nichts Großes auf dem Spiele stand. Er besaß in allen Dingen ein gutes Augenmaß und erfreute sich des Vorteils, auf einer hohen Warte zu stehen, wo ohnehin sich die Größenverhältnisse besser beobachten lassen. Folgerichtig ist Buddhas Paktieren mit dem Volksglauben in Sachen des Wunders natürlich ebensowenig als in Sachen der Götter und Geister und konnte leicht solche, die versäumten, die von Buddha im einen wie im andern Falle vorgesehenen Kautelen zu beachten, irreführen. Er selbst aber hörte nicht auf die logischen

Bedenken, wie er sich auch kühn darüber hinwegsetzte, was kommende Geschlechter von seiner Zwitterstellung denken und reden würden. Er wollte seiner Zeit dienen, die nun einmal Wunder und Götter nicht entbehren konnte.

Und was verschlug es, wenn einer, der noch wenig von seiner Lehre verstand, Wunder begehrte und sich an Wundern erbaute? Wird dieser nicht schon wie von selbst, je mehr ihn der Geist der Lehre erfüllt, andern Sinnes werden? Wie vielen würde er dagegen den Anschluß an seine Lehre unnötig erschwert haben, wenn er, vorausgesetzt daß er überhaupt geistesmächtig genug gewesen wäre, so weit seiner Zeit vorauszueilen, dem Wunder den Krieg erklärt hätte! Er durfte es abfällig beurteilen, nimmer jedoch es offen leugnen.

§ 6. Die Götter und der höchste Gott.

Mit dem Glauben an ein Geisterreich, das mitten in die Menschenwelt hineinragt, tausendfach sie berührend wie von ihr berührt, hatte Buddha, ein abgesagter Gegner aller animistischen Vorstellungen, im Prinzipe gebrochen, und doch rechnete er mit Genien höheren und niederen Ranges wie mit Realitäten. Buddha scheint sich hier nicht zur vollen Klarheit durchgerungen zu haben. Denn wenn auch bis zu einem gewissen Grade Akkommodation an den herrschenden Volksglauben dabei im Spiele war, so reicht diese Erklärung für sich allein nicht aus, und ebensowenig die andere, daß die Phantasie ein Gebiet brauchte, wo sie frei nach ihrer Laune schalten und walten konnte. Die Gewohnheit, verstärkt durch die Neigung, alles aus einer Entfernung auf sich einwirken zu lassen, mochte mitgeholfen haben, daß die Geisterwesen samt Indra und Brahmâ, weit entfernt

zur toten Formel herabzusinken, für Buddha Realitäten geblieben sind.

Freilich sind es keine festen. Sie steigen auf und nieder in der Wesenskette und müssen Macht und Genüsse an andere abtreten, denen die guten Taten anfangen Früchte zu tragen, während ihr Lohn erschöpft ist und das unverbrüchliche Gesetz der Vergeltung sie nicht länger auf dem nämlichen Posten duldet. Wie hoch erhaben über den Menschen sie, die man auf Erden Götter nennt, ihren Stand einnehmen, die Flüchtigkeit des Himmelsglückes müssen sie alle einmal erfahren. Und mehr noch, dem wahren Glück und einzigen Vorrang, ein Arahat oder Heiliger zu sein, stehen sie sogar ferner als die Menschen, weil doch nur ein Mensch den Weg zur Erlösung vom Leiden auffinden kann.

„Einstmals", so erzählte Buddha[1]), „stieg einem aus dieser Mönchsgemeinde ein Zweifel auf, wo wohl diese vier Elemente, Erde, Wasser, Feuer und Wind, restlos verschwinden. Da gab sich dieser Mönch dermaßen der Geistessammlung hin, daß ihm der Weg, der zu den Göttern führt, offenbar wurde. Er kam also zu den Göttern im Reiche der vier Großen Könige und sprach zu ihnen: Wo, ihr Freunde, verschwinden restlos die vier Elemente? Die Götter im Reiche der vier Großen Könige sagten: Wir wissen es nicht, aber höher und vorzüglicher als wir sind die vier Großen Könige, die könnten es wissen. Und jener Mönch ging zu den vier Großen Königen und stellte an sie die nämliche Frage wie zuvor und empfing die Antwort, sie wüßten es nicht, aber die Dreiunddreißig Götter könnten es wissen. Von diesen wurde der Mönch an

---

[1]) Kevaddhasutta (D. N. I, S. 215 ff.).

ihren König Sakka, d. i. Gott Indra verwiesen, und von diesem an die Yâma-Götter, und so ging es weiter, bis er zuletzt an die Götter der Brahmâwelt verwiesen wurde.

„Da drang dieser Mönch in seiner Geistessammlung vor bis zu den Göttern der Brahmâwelt und frug sie: Wo, ihr Freunde, verschwinden restlos die vier Elemente? Die Götter der Brahmâwelt erklärten: Wir wissen es nicht, aber höher und vorzüglicher als wir ist Brahmâ, der große Brahmâ, der übermächtige, unübertreffliche, der Allseher, der Allherrscher und Herr, der Weltmacher und Gestalter, der Allerhöchste, der Allordner und Gebieter, der Vater von dem, was geworden ist und wird; der könnte es wissen. ‚Aber wo, ihr Freunde, ist dieser große Brahmâ?‘ ‚Wir wissen es nicht, wo Brahmâ ist, in welcher Gegend und Richtung, aber wo Zeichen sichtbar werden, Helle auftaucht und Lichtglanz erscheint, da wird auch Brahmâ erscheinen, denn darin meldet sich Brahmâs Erscheinen an.‘ Es währte nicht lange, da erschien der große Brahmâ, und jener Mönch trat zu ihm hin und sprach: Wo, mein Freund, verschwinden restlos die vier Elemente? Darauf erwiderte der große Brahmâ: Ich bin Brahmâ, der große Brahmâ, der übermächtige, unübertreffliche, der Allseher, der Allherrscher und Herr, der Weltmacher und Gestalter, der Allerhöchste, der Allordner und Gebieter, der Vater von dem, was geworden ist und wird. Und der Mönch sprach zu Brahmâ: Nicht darnach frage ich dich, mein Freund, ob du Brahmâ bist, der große Brahmâ u. s. f., sondern wo die vier Elemente restlos verschwinden. Zum zweiten und dritten Male berief sich Brahmâ, anstatt eine Antwort auf diese Frage zu geben, auf sein Brahmâtum. Als aber der Mönch dabei blieb und zum dritten Male

die Frage wiederholte, da nahm ihn der große Brahmâ beim Arm und führte ihn beiseite und sagte: Hier die Götter in der Brahmâwelt wissen nicht anders, als daß Brahmâ alles sieht und weiß und sich klar macht, darum sprach ich mich in deren Gegenwart nicht aus, ich weiß aber nicht, wo die vier Elemente restlos verschwinden. Deswegen war es unrecht und gefehlt von dir, daß du den Erhabenen übergingst und draußen eine Antwort auf diese Frage suchtest. Gehe zum Erhabenen und lege ihm diese Frage vor und, wie er sich ausspricht, daran halte dich!

„Alsogleich verschwand der Mönch aus der Brahmâwelt und erschien vor mir, begrüßte mich und sagte: Herr, wo verschwinden restlos die vier Elemente? Alsdann sprach ich zu jenem Mönch: Wenn in früherer Zeit Kaufleute auf die See gingen, nahmen sie einen Ufer erspähenden Vogel mit. Diesen ließen sie fliegen, sobald die Küste außer Sicht gekommen war. Wo er Ufer sah, da flog er hin, und sah er keines, da flog er wieder zum Schiff zurück. Gerade so bist du zur Brahmâwelt gegangen, eine Antwort auf diese Frage zu suchen, aber wieder zu mir zurückgekehrt. Die Frage ist falsch gestellt, man muß vielmehr so fragen: Wo finden die Elemente keinen Halt? Wo lang und kurz, dünn und dick, recht und schlecht? Wo verschwinden restlos Name und Gestalt (d. i. das Individuum)? — Und die Antwort lautet: Im Bewußtsein, wofern es die Merkmale des Heiligen trägt, finden die Elemente keinen Halt, noch lang und kurz, dünn und dick, recht und schlecht. Da verschwinden restlos Name und Gestalt. Wenn das Bewußtsein verschwindet, so verschwindet auch dieses (d. i. Name und Gestalt oder das Individuum).“

Mit dem Bewußtsein entsteht und vergeht die Welt. Das Bewußtsein schafft und gestaltet sie. Solange das Bewußtsein sich erhält, besteht die Welt. Sie findet ihr Ende, wann das Bewußtsein seines findet, und dieser Fall tritt noch nicht ein, wenn die Hand des Todes das Band löst, das das leiblich-geistige Dasein zusammenhält. Denn das Verlangen flicht dieses Band von neuem, so daß zwar nicht das alte Bewußtsein, aber ein neues, das das Kamma (die Tat) des alten übernimmt, die Welt erhält und so lange fortsetzt, als das Verlangen sich erhält und fortsetzt. Erst wenn ein Mensch durch seine Willenskraft alle Bande gelöst hat, die ihn ans Dasein fesseln und auf ein künftiges Dasein ihm die Anwartschaft verleihen, ist die Welt in ihrer Wurzel zerstört und für immer vernichtet. Für den Heiligen (Arahat) also ist die Welt tatsächlich vergangen, weil er lebend ohne Verlangen ist und sterbend kein Kamma hinterläßt, das nochmals im Wellenspiel des Samsâra auftauchen könnte. Der Heilige steht über den Göttern. Kein Gott vermag, was der Heilige durch sein erlösendes Wissen und Wollen erreicht hat, zu stören und abzuwenden, vielmehr müssen alle Götter bis hinauf zum höchsten Gotte sich vor seiner Hoheit beugen. Ja es liegt sogar die Annahme nahe, daß Buddha die Götter zu dem Zwecke fortexistieren ließ, damit sie durch ihre glanzvolle Erscheinung den himmelweiten Unterschied zwischen dem unerlösten Gotte und dem erlösten Menschen recht augenscheinlich machen. Er konnte ihrer auch nicht um der Schwachen willen entbehren, denen er die Hoffnung auf ein besseres Dasein nach dem Tode in der Gesellschaft der Götter nicht abschneiden durfte, und schließlich mußte er sich sagen, daß das Dasein

als ein Gott auf der Skala der Belohnungen nur ungern würde vermißt werden.

Das Dasein von Göttern gehörte demnach für Buddha zu den Tatsachen so gut wie das Dasein von Menschen, und als ihm einmal der Kosalerkönig Pasenadi die Frage vorlegte: Herr, gibt es Götter? so bat er ihn zu sagen, was er sich dabei dächte, und erteilte alsdann auf die Antwort des Königs hin, daß er zu wissen wünschte, ob die Götter in diese Welt zurückkehren oder nicht, den von Buddhas Standpunkte aus zu erwartenden Bescheid: Die (durch irgend einen Umstand) Behinderten[1]) kehren in diese Welt (der Menschen) zurück, die anderen nicht.

Einer höheren Welt werden die Götter zugeteilt, dagegen sind sie nicht überweltlich, wenn dieses so viel heißt als weltbefreit. Das Nibbâna-Sein, nicht das Gott-Sein wirkt weltbefreiend. Denn über die Welt erhebt sich nur, wer sie durch den Willen abgestoßen hat, und darum fällt beim Gotte die Voraussetzung hinweg, unter der nach Buddhas Lehre Nibbâna allein dem willensstarken Sieger Freisein von allen Fesseln beut.

Brahmadeva[2]), der Sohn einer frommen Brahmanin aus Sâvatthi, hatte die Welt verlassen und sich in Buddhas Orden begeben, wo er nach nicht langer Zeit zur Heiligkeit gelangte. Eines Tages kam er auf seinem Bettelgange zur Wohnung seiner Mutter, als diese gerade dem Gotte Brahmâ die gewohnte Spende darbrachte.

---

[1]) d. h. wohl: bei denen etwas vorliegt, das sie nötigt, nochmals in der Menschenwelt geboren zu werden. Die im Texte erwähnte Frage steht im Kaṇṇakatthalasutta (M. N. II, S. 130).

[2]) Vgl. Saṃy. N. I, S. 140 f. Ein junger Brahmane namens Brahmadeva wird in den Inschriften von Bharaut (Bharhut) erwähnt.

Der Gott fühlte Mitleid mit der Frau, die ihn so eifrig verehrte, und indem er sie einer Erscheinung würdigte, redete er sie also an:

„Die Brahmawelt ist fern von hier, Brahmanin;
Dem Brauche treu wohl reichst du deine Spende,
Doch keiner ist, der schmunzelnd sie verzehrt.
Was plapperst sinnlos her du deine Sprüche?
Dort steht dein Brahmadeva, hör' Brahmanin,
Begierdefrei, er überragt die Götter,
Ein Mönch, der Banden ledig, speise diesen;
Dein Haus betrat er Bissen suchend eben."

Das Urteil über Buddhas Stellung zum Gottesproblem ist im Grunde genommen nur dadurch erschwert, daß Buddha sich nicht entschließen konnte, die Brücke hinter sich abzubrechen, nachdem er die Entdeckung gemacht hatte, daß der Heilige eines Gottes nicht bedarf. Unter den Gründen, die ihm dies widerrieten, wird ein zuvor angedeuteter für ihn durchschlaggebend gewesen sein. Es ist in der Tat schwer zu sagen, wie dem Gotte, wenn sein Dasein bestritten wird, die Übermacht des Menschen fühlbar zu machen sei. Nimmt man aber an, daß dies die Absicht Buddhas war, so wird man auch zugeben müssen, daß er die Folgerichtigkeit auf seiner Seite hatte. Freilich den letzten Trumpf gegen den Gott, der eine transcendente Wesenheit sein will, spielte Buddha in einem Zuge gegen das Transcendente überhaupt aus, soweit dasselbe nicht an jenem Immanenten des geläuterten Bewußtseins teilhat, das er Nibbâna nannte.

„Wie mit dem Bewußtsein die Welt entsteht, so geht sie auch mit ihm zu Ende"[1]), ist ein Satz von

[1]) Vgl. S. N. II, S. 73.

allgemeiner Geltung. Wer daher im Wissen und Willen die Welt so überwunden hat, daß für ihn eine neue nicht mehr entsteht, der hat auch den Gott überwunden, der gleich der Welt nur im Daseinsdurste des Nichtwissenden lebt.

Für die Anwendung dieser idealistischen Betrachtungsweise auf das Gottesdasein liegt keine ausdrückliche Meldung in den überlieferten Texten vor. Bedurfte es ihrer nicht, weil sie unabweisbar war, oder sollte sie Buddha und den Seinen nicht in den Sinn gekommen sein? Nach den auf uns gekommenen Nachrichten zog Buddha ihr eine andere vor, die der gewöhnlichen Betrachtungsweise näher stand, und ließ das Gottesdasein am Samsâra teilnehmen, der Wanderung aller unerlösten Wesen.

„Wenn man einen Stab in die Höhe wirft, so fällt derselbe das eine Mal mit dem unteren, das andere Mal mit dem oberen Ende und wieder ein anderes Mal flach auf den Boden. So gehen das eine Mal Wesen aus dieser Welt in die andere und ein anderes Mal aus der anderen Welt in diese.“ Auf diese Weise findet ein beständiger Austausch statt nach dem Gesetz des Kamma, und der Gott hat nichts vor dem Menschen voraus, wohl aber der Heilige, der aus dem Samsâra Erlöste, alles vor dem Gotte. Darum wird Buddha mit seinem Ceterum censeo „man muß sich abwenden, man muß sich losmachen“ gewiß auch den Gott im Auge haben, auf den der Heil und Erlösung Suchende verzichten muß.

§ 7. Die Kasten.

Wir wenden uns einer Frage von praktischer Bedeutung zu, von der aus wir zugleich einen Einblick

in das Triebwerk der Selbstvervollkommnung gewinnen, der Krönung von Buddhas Lehre und dieses Kapitels letzter Seite.

Welche Haltung beobachtete Buddha den Kasten gegenüber?

Zur Orientierung sei auf die früheren Bemerkungen (S. 28) verwiesen und überdies vorausgeschickt, daß Buddha die wesentliche Gleichheit aller Menschen nicht bloß gelehrt, sondern auch die sich daraus ergebenden Folgerungen gezogen hat. Er bediente sich zur Begründung seiner Ansicht eines sehr einfachen Beweises. Der Brahmane, sagt Buddha,[1]) tritt genau so wie jeder andere Mensch ins Dasein. Wenn aber einer, so müßte er auf eine Weise zur Welt kommen, wie sonst kein Nichtbrahmane. Denn er ist es ja, der sich rühmt, „Brahmâs (des Gottes) legitimer Sohn zu sein, aus seinem Munde geboren, von Brahmâ erzeugt, von Brahmâ gebildet, Brahmâs leiblicher Erbe“. Aber die Erfahrung lehrt, daß auch eine Brahmanenfrau die Menstruation, die Schwangerschaft, das Wochenbett durchmacht und daß sie ihr Kind stillt gleich einer anderen Mutter. Die Natur also widerlegt selbst die Annahme einer Ungleichheit unter den Menschen. Der Brahmane, sagt Buddha weiter, ist eine spezifisch indische Erscheinung. Schon in den angrenzenden Ländern kennt man keine Brahmanen. Wohl kennt man dort Herren und Sklaven. Wo es Herren gibt, gibt es auch Sklaven und wo es Sklaven gibt, gibt es auch Herren. Es widersprechen also auch die geschichtlichen Tatsachen der Ungleichheit,

---

[1]) Assalâyanasutta (M. N. II, S. 148 ff.). Daß dieser Text Spuren seiner Jugend im Vergleich zu den Texten in seiner Umgebung aufweist, verschlägt nichts, da sämtliche Beweismomente sich durch ältere Texte erhärten lassen.

auf die sich die Brahmanen berufen. Wenn ein Brahmane, sagt Buddha, sich versündigt, so kommt er so gut in die Hölle, und wenn er sich der Sünde enthält, so gut in den Himmel, wie jeder andere Mensch auch. Die sittliche Weltordnung straft also die Theorie von der menschlichen Ungleichheit Lügen. Und aller guten und edlen Regungen, sagt Buddha, ist nicht allein der Brahmane fähig, sondern auch der seiner Kaste wegen verachtete Sudda[1]). Die Anlagen sind also überall die gleichen. Ebenso wie ein Brahmane, sagt Buddha, vermag jedweder andere sich durch ein Bad von Staub und Schmutz zu reinigen. Das Wasser bevorzugt also keinen. Und wenn bei der Feuererzeugung Mitglieder der höheren Kasten das obere Reibholz von kostbaren und wohlriechenden Bäumen hernehmen, so flammt das Feuer, welches sie damit erzeugen, genau so wie das Feuer, das Mitglieder der untersten Kasten mit einem Stück aus einem Hunde- oder Schweinetrog oder aus einer Wasserkufe oder einer Ricinusstaude gerieben haben, und tut die nämlichen Dienste. Das Feuer nimmt also keine Rücksicht auf die sozialen Unterschiede. Findet ferner zwischen Angehörigen des geistlichen und weltlichen Adels Kreuzung statt, so artet das Kind in allen Fällen, in denen eine Kreuzung möglich ist, nach der Mutter und dem Vater und kann darum sowohl dem geistlichen als dem weltlichen Adel zugeteilt werden. Das sei also, meint Buddha, anders wie bei den Tieren, wo durch Kreuzung einer Stute mit einem Esel ein Maulesel entstehe. Welche Stütze bleibt dann dem Glauben an eine Artungleichheit der Menschen? Keine.

---

[1]) Çûdra.

Dagegen zeugt, lehrt Buddha, für jenen Vorrang, den der sittliche Wert dem einzelnen verleiht, sogar das gesunde Urteil der Brahmanen. Denn bei ihren Spenden bedenken sie lieber einen sittlich gutgearteten Menschen, auch wenn er sonst kein auszeichnendes Merkmal aufzuweisen, ja wenn er auch nicht einmal die eine „zweite Geburt" genannte Einführungsweihe empfangen hat. Dazu kommt, daß über die Reinheit seiner Sitten jeder einzelne klare Auskunft geben kann, daß aber niemand weiß, wie es mit der Reinheit seiner Geburt und Abstammung bestellt ist.

Von einem biologischen Gesichtspunkte war Buddha in der Behandlung der vorliegenden Frage ausgegangen, und am Schlusse verläuft die Betrachtung in einen Wettstreit biologischer und ethischer Prinzipien. Zwischenher gehen Erwägungen, die die Frage von einer populären Seite anfassen, oder es wird irgend ein Fall aus dem Leben herausgegriffen und daran die Nutzanwendung gemacht.

Zwei junge Brahmanen, Vâsettha und Bhâradvâja, konnten sich über die Frage, ob einen die Geburt zum Brahmanen mache oder sein Tun, nicht einigen und brachten ihr Anliegen vor Buddha.[1]) Dieser machte ihnen klar, daß bei den Pflanzen, den Insekten, den Vierfüßlern, den Schlangen, den Fischen und Vögeln artenbildende Merkmale in großer Zahl vorhanden sind. Anders aber sei dies in der Menschenwelt. Weder das Haupthaar, noch die Schädelbildung, noch die Hautfarbe, noch das Stimmorgan, noch ein anderes von den körperlichen Organen gibt ein solches Merkmal ab. Die Menschen sind nach Geburt und Abstammung einander

---

[1]) Vâseṭṭhasutta (S. N., S. 112 ff.).

gleich und unterscheiden sich nur durch ihre Beschäftigungen, die verschieden sind. Darnach werden sie auch benannt. Die einen heißen Landwirte, die anderen Handwerker, Kaufleute, Soldaten u. s. w.

„Brahmanen nenn' ich keinen, weil der Mutterschoß,
der ihn gebar, brahmanisch war,
Brahmanenjargon redet mancher, dessen Herz
und Sinn der Welt ist zugekehrt,
Drum nenn' Brahmanen einzig den ich, der der Welt
entfremdet, jeder Gier abhold."

Untrennbar aber von der Frage, ob es verschiedene Spezies im Genus „Mensch" gebe, ist in Indien die Kastenfrage.

Buddha riß die sozialen Schranken nicht nieder, er war indes bemüht, die Anschauungen über „Reinheit" in der Weise zu beeinflussen, daß man sich allmählich daran gewöhnte, die äußere Kastenreinheit für unerheblich gegenüber der inneren Herzensreinheit zu halten. Für seinen Orden hob er die Kaste auf, indem den Angehörigen aller Kasten, auch den aus der besseren Gesellschaft Ausgestoßenen der Zutritt gewährt war. Die Ausnahme, die er den Leibeigenen gegenüber machte, ist nur scheinbar eine solche, denn auch diese ließ er zu, sobald ihre Herren die Erlaubnis erteilt, mithin ihrerseits auf den Fortbestand des Dienstverhältnisses verzichtet hatten.

Mit einem Angriff auf die alten Kastenordnungen würde Buddha seiner Sache den denkbar schlechtesten Dienst erwiesen haben. Denn angenommen, er habe sich mit Umsturzgedanken getragen und diese in die Tat umgesetzt, so würde die allgemeine Auflösung auch sein Werk ergriffen haben, das mehr als einen

Baustein aus den brahmanischen Einrichtungen herübergenommen hatte. Buddhas Zurückhaltung macht daher seiner Klugheit alle Ehre, wenn die Voraussetzung zutrifft, daß er sich in die Rolle eines sozialen Reformers hineingedacht hatte. Allein derjenige, der sich seiner Sinnesart erinnert und weiß, wie er in jedweder Angelegenheit die irdische Seite den Erdenbürgern überließ und einzig die überirdische vor sein Forum zog, kann ihm nimmer eine solche Absicht zutrauen.

In einem Gespräche, das der König Pasenadi von Kosala mit Buddha hatte, warf der König die Frage dazwischen: „Vier Kasten gibt es, Herr. Gibt es vielleicht unter diesen vier Kasten einen Unterschied, eine Verschiedenheit?“ Buddha antwortete: „Vier Kasten gibt es, großer König. Von diesen vier Kasten gelten zwei als vornehm, der Adel und die Brahmanen, was die Respektformen bei der Anrede, beim Aufstehen, bei der Händehaltung angeht“. Darauf sagte der König: „Nicht frage ich, Herr, nach den irdischen Verhältnissen, nach den überirdischen frage ich“.

Als ganz selbstverständlich sah es der König an, daß Buddha in seiner Antwort das Irdische einfach außer acht lassen werde. „Überirdisch“ aber ist, wie aus Buddhas Bescheid hervorgeht, der sittliche Charakter und in letzter Hinsicht die Erlösung. Angesehen aber mit Rücksicht auf das sittliche Streben und sein Ziel, die Erlösung, gibt es nur noch Unterschiede in der Art und Weise der Betätigung des Strebens. Unter der Voraussetzung also, daß alle das gleiche Streben betätigen, verschwinden alle Kastenunterschiede. Erlösung ist Erlösung, mag der Erlöste von Adel sein oder ein Geistlicher oder ein Mann aus dem Volke oder aus der schwer definierbaren Kaste der Suddas. Ebenso

hat an Befähigung zum vollkommenen Leben keine Kaste etwas vor der andern voraus[1]).

„Was meinst du, Brahmane," redete Buddha Esukâri an[2]), „kann hierzulande nur ein Brahmane den wohlwollenden Sinn pflegen ohne Feindschaft, ohne Widerspruch, nicht aber ein Adliger oder ein Bauer oder ein Arbeiter?"

Die Abstammung, dies gibt auch Buddha zu, bewirkt eine Gliederung der Menschen nach Kasten, und jede Kaste ist auf den ihr zukommenden Unterhalt angewiesen. „Ich aber", fügt er bei, „weise dem Menschen als seinen Unterhalt eine überweltliche Lehre an, und jedem steht es frei, sie im ascetischen Stande zu erproben."

Ausschlaggebend bei der Beurteilung irdischer Verhältnisse war für Buddha immer nur eines: die geistige und vor allem die sittliche Förderung, und je nachdem sie sich zu dieser verhalten, lehnte er sie ab oder nahm er sie an.

Nach der Kastenordnung war es niemandem gestattet, bei Dienstleistungen unter seine eigene Kaste hinabzusteigen. Ein Brahmane also durfte nicht einem Adligen einen Sitz anbieten, ebenso ein Adliger nicht einem Bürgerlichen und ein Bürgerlicher nicht einem Arbeiter, wohl aber war umgekehrt ein jeder zu Dienstleistungen gegen Angehörige einer höheren Kaste verpflichtet, und Angehörige der nämlichen Kaste konnten sich gegenseitig Artigkeiten erweisen. „Was sagt Ehrwürden Gotama dazu", fragt der Brahmane Esukâri und dabei nichts Böses im Schilde führend.

Zuerst läßt Buddha sich vom Fragenden bestätigen, daß nicht die ganze Welt mit der angeführten brahma-

---

1) Kaṇṇakatthalasutta (M. N. II, S. 128 f.).
2) Esukârisutta (M. N. II, S. 177 ff.).

nischen Auslegung der Kastenordnung einverstanden ist. Alsdann verkündet er, woran man sich seiner Ansicht nach unter allen Umständen zu halten habe. „Ich sage nicht, man soll jedem durch Dienstleistungen zuvorkommen, ich sage auch nicht, man soll es keinem gegenüber tun. Denn wenn einer dadurch, daß er einen andern zuvorkommend behandelt, schlechter wird, so sage ich, einem solchen soll man nicht durch Dienstleistungen zuvorkommen. Wenn aber einer dadurch, daß er einen andern zuvorkommend behandelt, besser wird, so sage ich, einem solchen soll man durch Dienstleistungen zuvorkommen ... Wenn in einem dadurch, daß er einen andern mit Zuvorkommenheit behandelt, der Glaube zunimmt, die Rechtschaffenheit zunimmt, die Kenntnis zunimmt, die Entsagung zunimmt, die Weisheit zunimmt, so sage ich, einem solchen soll man durch Dienstleistungen zuvorkommen."

Im Hinblick auf die Allgemeinheit der Fassung dieser Maxime verbietet sich der Gedanke von selbst, Buddha habe die anmaßliche Haltung des weltlichen Adels, aus dem er hervorgegangen war, schonend behandelt, während er den priesterlichen Adel auf jede Weise zu demütigen suchte. Tatsache aber ist, daß das Gefühl, ein Khattiya[1]) oder ein Junker zu sein, in ihm jedesmal erwachte, wann ein Brahmane sich so weit vergaß, in seiner Gegenwart auf die Junker zu schimpfen. Darüber darf man anderseits doch nicht übersehen, daß gerade die Junker sich getroffen fühlen mußten, wenn Buddha, ihre Lieblingsstrophe:

„Der Junker ist der Erste in der Welt,
Dort wo man auf Familiennamen hält"

---

[1]) kṣatriya.

parodierend, sagte:

„Der Dhamma ist der Erste in der Welt,
Diesseits und Jenseits sind ihm unterstellt."

Vor dem Dhamma und, da dieser eines Wesens mit Buddha ist, vor Buddha muß in der neuen Ordnung der Dinge jede andere Größe weltlicher oder geistlicher Herkunft zurücktreten. Zu Buddhas Adel schaut der Träger der Königskrone hinauf und bekennt: „Der Ascet Gotama ist von echtem Adel, ich bin von falschem". Söhne alter und berühmter Brahmanenfamilien, die in Buddhas Orden eingetreten sind, haben auf die Frage: „Wer seid ihr?" nur noch die Antwort: „Wir sind Asceten, welche dem Sakyasohne angehören." Und ein jeder, der mit unerschütterlichem Glauben zu Buddha hält, darf sagen: „Ich bin ein legitimer Sohn des Erhabenen, aus seinem Munde geboren, vom Dhamma erzeugt, vom Dhamma gebildet, der leibliche Sohn des Dhamma." Denn auf den Tathâgata (d. i. Buddha) findet Anwendung: „seine Natur ist der Dhamma, seine Natur ist Brahmâ; er ist wirklich der Dhamma, er ist wirklich Brahmâ" [1]).

Der Leser erinnert sich, daß die Brahmanen sich im Besitze einer göttlichen Wesenheit wähnten. Nun erklärt Buddha diesen Besitztitel für null und nichtig und spricht denselben sich allein zu. Es gibt keinen andern Gott als den Dhamma und den mit diesem wesenhaft verbundenen Buddha!

Sind es die geistig-sittlichen Faktoren, die in der Frage, wer der gottgeborene sei, entscheiden, so mußten selbstredend die Brahmanen mit ihren Ansprüchen, weil

---

[1]) Dieses und das Folgende nach dem Aggaññasutta (in der Siames. Ausg.).

sie die leibliche Abstammung von Gott Brahmâ zur Voraussetzung haben, zurückgewiesen werden. Immerhin konnten sie Buddha entgegenhalten, daß Natur und Sittlichkeit zwei verschiedene Instanzen seien, und daß, wenn er sich auf die letztere berufe, auch sie ein Recht haben, sich auf die erstere zu berufen.

Um sie in ihrer eigenen Festung anzugreifen, ruft Buddha das Weltentstehungsdrama selbst zum Zeugen an, daß eine Geburt der Brahmanen aus Gott Brahmâ niemals stattgehabt hat.

Am Anfange, oder richtiger am Anfange einer neuen Weltperiode, da in der Welt Entstehung und Untergang stets einander ablösen, existierten Wesen mit Strahlenleibern, aus geistiger Substanz gebildet, in Freude schwelgend, selbstleuchtend, durch den Luftraum wandelnd, in Seligkeit gegründet, währenddem tiefste Finsternis herrschte. Denn Sonne, Mond und Sterne waren nicht da, noch gab es Tag und Nacht, Monate und Halbmonate, Jahreszeiten und Jahre, noch auch Mann und Weib. Es währte lange, bis die Erde zum Vorschein kam, auf dem Wasser schwimmend, gleich Butter und Honig an Farbe, Geruch und Geschmack. Da regte sich in einem Strahlenwesen Lüsternheit, und es kostete von der süßen Erde. Andere folgten seinem Beispiele, und mit einem Male hörten sie auf, selbstleuchtend zu sein. Es erschienen Sonne, Mond und Sterne, Tag und Nacht, Monate und Halbmonate, Jahreszeiten und Jahre. Infolge des Genusses von der Erde aber empfingen jene Wesen einen materiellen Leib, die einen einen schönen, die anderen einen häßlichen. Indem die Schönen auf ihren Leib stolz wurden, blickten sie mit Verachtung auf die Häßlichen, und von der Stunde an verlor die Erde ihren Wohlgeschmack. Da-

für sprossen süße Pilze hervor, und es wiederholte sich das nämliche Schauspiel, und als die süßen Pilze verschwanden, zeigten sich wohlschmeckende Schlingpflanzen, und zuletzt kam vorzüglicher Reis hervor. Als die Wesen davon genossen, vollzog sich die Scheidung in Geschlechter, und das Geschlechtsleben begann. Weil man sich desselben schämte, so baute man Häuser, und es entstanden Ansiedelungen, Dörfer und Städtchen. Vorräte wurden aufgespeichert, weil man zu träge war, morgens und abends den Reis heimzuholen. Man sammelte gleich am Morgen den Proviant für den ganzen Tag und dann, als auch dies zu viel Mühe machte, alle vier Monate einmal. Das Privateigentum kam auf, und bald hörte man von Diebstahl, lügenhafter Rede und dergleichen mehr, wogegen die Volksjustiz einschritt, und da sie unzureichend war, wurden hervorragende Persönlichkeiten mit der Bestrafung der Schuldigen beauftragt und zur Entschädigung dafür ihnen gewisse Hoheitsrechte zuerkannt. Dies ist der Ursprung des regierenden Adels und des Königtums, dessen wahrer Vorrang in einem noch größeren Gebundensein an den Dhamma besteht, als es für die übrige Menschheit zutrifft. Alsdann traten die Brahmanen ins Dasein, weil es sich herausstellte, daß es besser sei, das Böse im Keime auszurotten, als es reifen zu lassen zur Bestrafung. Auch die mannigfachen weltlichen Berufe, welche in Indien die Bezeichnung Vessa[1]) deckt, erschienen auf dem Plane, und die Suddas folgten. Mit der Zeit gesellte sich in den Asceten ein neuer Stand zu den bestehenden, als, vom Adel angefangen, Leute, die Kastenordnung beiseite setzend, aus dem Hause zur Haus-

[1]) Vaiçya.

losigkeit übergingen. Es sind demnach alle Stände, auch der Stand der Brahmanen, jeder zu seiner Zeit und gerade an dem Punkte zum Vorschein gekommen, wo ihr Auftreten durch die Weltentwickelung bedingt war. Ein Beweggrund aber war immer entscheidend, nämlich dem Dhamma unter den Menschen zur Herrschaft zu verhelfen.

In allem, was auf die Gestaltung von Denken, Reden und Tun nach sittlichen Normen Einfluß hat, ist ein Stand dem andern gleichgestellt. Keinem auch ist die Erreichung des höchsten Zieles verwehrt, und die Bedingung lautet übereinstimmend für alle: Förderung der verschiedenen Geisteszustände, welche den Menschen freimachen von jeder Art der Betörung. „Wenn aus diesen vier Kasten einer ein Mönch wird, ein Heiliger wird, die Betörung (durch Sinneslust, Daseinsdrang, Irrwahn und Nichtwissen) zerstört hat, vollkommen und vollendet ist, die Last abgelegt hat, welche das Haften an der Welt (d. i. Gestalt, Empfindung, Vorstellung, Gedanken und Bewußtsein) dem Menschen auflädt, seinen Zweck erreicht hat, jedes Band mit dem Dasein gelöst hat und durch vollkommene Erkenntnis erlöst ist, dann ist er allen übergeordnet einzig und allein kraft des Dhamma."

Für die Brahmanen, deren Adelsbrief er zerpflückte, hatte Buddha kein begütigendes Wort, vor dem weltlichen Adel dagegen machte er am Schlusse seiner Rede eine Verbeugung. Es sollen die Junker keinen Grund haben, sich durch seine wiederholten Anspielungen auf ihren Standesvers (die im vorstehenden Auszuge unerwähnt blieben) betroffen zu fühlen. Es ist richtig, sagt er, daß sie die erste Violine spielen, aber richtig ist auch, fügt er bei, daß sie nicht mehr die Ersten

sind, sobald man den Boden verläßt, worauf die Standesvorurteile wachsen, und den engherzigen Standpunkt mit dem erhabenen vertauscht, den Buddha einnimmt. So haben beide Teile recht. Den Junkern soll es unbenommen bleiben zu sagen:

„Der Junker ist der Erste in der Welt,
Dort wo man auf Familiennamen hält“;

denn was Buddha daraufsetzt, greift weiter:

„Wer einsichtsvoll mit Tugend ist versehn,
Darf überall an erster Stelle stehn.“

§ 8. Das sittliche Ideal.

„Tugend und Einsicht“, nicht die eine ohne die andere, sondern beide in innigstem Vereine sichern den Vorrang dem Mönche. Denn auf diesen trifft zu, was Buddha lehrt:

„Dort wo man heiratet, redet man von Geburt und Familie und tut die stolze Äußerung: du bist meiner wert oder unwert. Solange aber jemand diese Binde vor den Augen trägt, kann er Tugend und Einsicht nicht erreichen. Und wenn die Binde, die man Heiratsgedanken nennt, von den Augen genommen ist, wird Tugend und Einsicht zur Wahrheit werden.“ [1])

Grundlage der Tugend bildet die Rechtschaffenheit. Davon wird auch dem Mönche nichts geschenkt. In folgenden Sätzen hält ihm Buddha den Spiegel vor.

Er nimmt niemandem das Leben, hat Schläger und Schwert beiseite gelegt, ist bescheiden, mitleidsvoll, von Erbarmen erfüllt gegen alle lebenden Wesen.

Er nimmt nur, was ihm geschenkt wird.

---

[1]) Ambaṭṭhasutta (D. N. I, S. 99 ff.).

Er ist keuschen Wandels.

Er lügt nicht, sondern redet allzeit die Wahrheit.

Er verleumdet nicht und spielt nicht den Zwischenträger.

Er meidet barsche Rede.

Er gibt sich nicht leichtfertiger Unterhaltung hin und spricht überhaupt nur, wann es einen Zweck hat zu reden, und nie aus Streitsucht, und seine Rede ist gehaltvoll, nicht phrasenhaft.

Er beschädigt keine Sämereien und Pflanzen.

Er nimmt nur eine Mahlzeit untertags ein und ißt nicht außer der Zeit.

Er beteiligt sich nicht als Zuschauer an mimischen Aufführungen; auch zerstreut er sich nicht durch Spielen.

Er schmückt und parfümiert sich nicht und bedient sich keiner Verschönerungsmittel.

Er schläft nicht auf hoher und bequemer Bettstelle.

Er schlägt Gold und Silber aus, auch Feldfrüchte und Fleisch, die nicht zubereitet sind, ebenso Frauen und Mädchen, Sklavinnen und Sklaven, Schafe und Ziegen, Hähne und Schweine, Elefanten, Pferde, Kühe und Stuten, desgleichen Felder und Grundstücke.

Er gibt sich nicht zu Botendiensten her.

Er hat nichts zu tun mit Kauf und Verkauf.

Er weiß nichts von Betrügereien beim Wiegen, Tauschen und Messen.

Er kennt nicht die krummen Wege, als da sind Bestechung, Überlistung und Hintergehung, und übt auch keinen frommen Betrug aus.

Er enthält sich jeder Art von Gewalttat, Verstümmelung, Tötung, Fesselung, Raubanfall, Plünderung.

Er läßt sich nicht auf Aberglauben ein, von welcher Gestalt er auch sei.

Mit dieser als „unbedeutend und inferior" gestempelten Rechtschaffenheit von wesentlich negativem Charakter begnügt sich der Mönch nicht. Gleichwohl verdankt er ihr das königliche Gefühl der Sicherheit, da er gelernt hat sich zu beherrschen, und ein inneres ungetrübtes Glück, das seinem „Wandel" (im Guten), wir sagen, dem Leben der Tugend zu statten kommt. Die Hauptzüge dieses Lebens sind an folgendem erkennbar.

Er (der Mönch) bewacht die Türen der Seele, die Sinne und die Einbildungskraft, damit nicht verkehrte und verderbliche Stimmungen, Lüsternheit und Niedergeschlagenheit sein Inneres überfluten.

Er ist bedächtig in seinem Handeln, wenn er einen Schritt vorwärts oder einen rückwärts tut, wenn er die Kleidung anlegt und die Almosenschale in die Hand nimmt, beim Essen und Trinken, Kauen und Kosten, bei kleinen und großen Bedürfnissen, beim Gehen, Stehen, Sitzen, Schlafen, Wachen, Reden und Schweigen.

Er ist zufrieden, wenn er hat, womit er seine Blöße decken, seinen Hunger stillen kann, dem Vogel gleich, der seine Schwingen immer mit sich trägt.

Er sucht ein einsames Ruheplätzchen auf in einem Haine, unter einem Baume, auf einem Hügel, in einer Schlucht, in einer Berghöhle, an einer Leichenstätte, im Hochwald, im Freien auf einem Strohhaufen. Wenn er von seinem Bettelgange zurückkehrt, läßt er sich da nieder mit untergeschlagenen Beinen in aufrechter Haltung und wachsamen Geistes.

Er empfindet keine Sehnsucht nach der Welt, tut keinem Wesen etwas zuleide, kennt keine Schlaffheit, keine Mißstimmung, keine Bedenklichkeit.

Diese fünf Hindernisse hat er beseitigt und ist nun so froh und wohlgemut wie einer, dem es gelungen ist, seine Schulden zu bezahlen, seine Gesundheit wiederzuerlangen, das Gefängnis zu verlassen, aus der Leibeigenschaft auszutreten, nach einem gefährlichen Marsch durch die Wüste das Heimatsdorf zu erreichen. Vor der Freude und Seligkeit, in die er sich versenkt, weicht alles zurück. Nur die Gedanken sind noch dabei. Es ist der Verzückung erster Grad. Auch die Gedanken entweichen. Der Geist ist mit sich allein und mit der Freude und Seligkeit, die ihn erfüllen. Es ist der Verzückung zweiter Grad. Auch die Freude schwindet, nur die Seligkeit des gleichgestimmten Herzens verbleibt. Es ist der Verzückung dritter Grad. Alle Lust- und Unlustgefühle verstummen, nur die reine Stimme der gleichmäßigen Geistesverfassung ist noch vernehmbar. Es ist der Verzückung vierter Grad.

Jedesmal ist es der ganze Mensch mitsamt seinem leiblichen Teile, den die Verzückung in der dem betreffenden Grade eigentümlichen Form durchströmt und durchschauert.

Sollte der Nachdruck, der auf diesen Punkt gelegt wird, eine Rehabilitierung des Fleisches bezwecken, das der Geist nur deshalb überwindet, um es in der vollendeten Tugend, deren Höhepunkt eben die Verzückung bezeichnet, wieder zu Ehren zu bringen?

Das beruhigte reine Gemüt, worin sich Milde und Weichheit mit Festigkeit und Standhaftigkeit vereinen, ist der „Tugend“ Ende und der „Einsicht“ Anfang. Hier reichen sich Praxis und Theorie die Hände und schließen einen Bund.

Das erste Moment dieser der Geistessammlung entspringenden und nur auf ihrem Boden gedeihenden

„Einsicht“ bildet die Erkenntnis, daß der Leib, das Produkt von Vater und Mutter und körperlicher Speise, jeder Art von Hinfälligkeit unterliegt, und daß an dem Leibe das Bewußtsein haftet und an ihn gebunden ist.

Das zweite Moment ist die geistige Gestaltungskraft, mit der es möglich ist, aus dem sinnlichen Leib einen geistigen als des sinnlichen Leibes treues Konterfei hervorzulocken.

Das dritte ist die früher (S. 63) erwähnte wunderbare Fähigkeit, seine Person zu vervielfältigen u. s. w.

Das vierte ist das sogenannte „himmlische Ohr“, die Gabe, himmlische und menschliche Töne, ferne und nahe gleich gut zu vernehmen.

Das fünfte ist die Herzenskunde.

Das sechste die Erinnerung an die eigenen früheren Existenzen, so viele es ihrer auch sind.

Das siebente, das „himmlische Auge“, das Vermögen, die Schicksale der Wesen nach dem Tode zu erkunden.

Das achte Moment bildet die Kenntnis und das Verfahren, jene schädlichen Einflüsse zu beseitigen, welchen das Herz infolge der Sehnsucht nach einem künftigen Dasein in Sinnesfreuden oder in reineren Sphären und infolge des Nichtwissens der vier edlen Wahrheiten (S. 40 f.) unterliegt.

„Eine Tugend und eine Einsicht, die höher und vollendeter wäre, gibt es nicht“, sagt Buddha.

Nun möge der Leser, nachdem er sich vorübergehend in die Rolle des wißbegierigen Brahmanen Ambattha gefunden, an den Buddha die vorstehenden Lehren über Tugend und Einsicht gerichtet hat, versuchen sich in die Stimmung der in folgendem Histörchen[1]) auftretenden Personen hineinzudenken.

[1]) Von Kâranapâli und Pingiyâni (A. N. III, S. 236 ff.).

Zwei Brahmanen begegneten einander unweit der Stadt Vesâli, und der eine sprach zum andern: „Woher kommen Eure Gnaden zu dieser ungewohnten Stunde?“ „Ich komme gerade vom Asceten Gotama.“ „Was halten Eure Gnaden von des Asceten Gotama Weisheit und Klugheit, der ist gescheit, nicht wahr?“ „Als ob überhaupt ich oder sonst jemand des Asceten Gotama Weisheit und Klugheit kennen könnte. Den möchte ich sehen, der des Asceten Gotama Weisheit und Klugheit kennen könnte.“ „Ein großes Lob spenden Eure Gnaden da dem Asceten Gotama.“ „Als ob überhaupt ich oder sonst jemand den Asceten Gotama loben könnte. Über alles Lob erhaben ist der Herr Gotama, der beste der Götter und Menschen.“ „Was haben doch Eure Gnaden Besonderes wahrgenommen, daß Eure Gnaden ganz verliebt sind in den Asceten Gotama?“ „Gleichwie einer kein Verlangen mehr hat nach anderen gewöhnlichen schmackhaften Sachen, nachdem er mit dem Feinsten und Besten seinen Hunger gestillt, so läßt auch einen, der des Herrn Gotama Lehre vernommen, anderer gewöhnlicher Asceten Geschwätz vollkommen kalt. Und gleichwie einer, der durch Hunger abgeschwächt einen Honigklumpen findet, wenn er davon kostet, einen süßen Geschmack bekommt, der ihn wie hinreißt, so fühlt auch einer, der des Herrn Gotama Lehre vernommen, sich innerlich gehoben und beglückt. Und gleichwie, wenn einer schwer krank ist, ein geschickter Arzt ihn von seiner Krankheit heilt, so vergehen auch in einem, der des Herrn Gotama Lehre vernommen, Gram, Klage, Leid, Kummer und Verzweiflung. Und gleichwie ein müder, durstiger Wanderer, dem die Hitze arg zugesetzt hat, nachdem er in einem schöngelegenen Lotusteich mit klarem, kühlem

Wasser gebadet und daraus getrunken, keine Ermüdung und Erschlaffung mehr verspürt, so verlieren sich auch alle Schmerzen in einem, der des Herrn Gotama Lehre vernommen hat.“

Also sprach der Brahmane. Der andere aber, derselbe, der nicht verstand, warum sein Standesgenosse sich für Buddha so sehr begeistern konnte, beugte das rechte Knie zur Erde und verneigte sich mit gefalteten Händen nach der Gegend hin, wo Buddha sich aufhielt, und brach dreimal in den Ruf aus: „Verehrung dem Erhabenen, dem Heiligen, dem vollkommen Erleuchteten.“

Viertes Kapitel.

Die Anfänge der Buddha-Legende.

§ 1. Die zehn Buddhakräfte.

Ein Faktor von außerordentlicher Bedeutung für die Wertschätzung Buddhas innerhalb seiner Gemeinde war die oft plötzlich hervorquellende Begeisterung. Überschwengliche Gefühle mußten sich auch in überschwenglichen Worten Luft machen. Es konnte das unbegreifliche geheimnisvolle Entzücken, das durch die Seele zog, sich nur in jubelnder Rede äußern, die den Ausdruck nicht streng abwägt. Übertreibungen aber, die in der augenblicklichen Erregung ungefährlich erscheinen, führen, wenn sie, in die Sprache des nüchternen Verstandes übertragen, für bare Münze genommen werden, zur Fälschung der Begriffe. Wundern darf es uns daher nicht, daß die Persönlichkeit Buddhas dank solchen enthusiastischen Ausbrüchen, welche der Meister selbst, wie es scheint, nicht ungern sah, eine Steigerung

erfuhr, durch die sich die Vorstellung seines menschlichen Wesens leicht in die mystische Ahnung der Gegenwart des Göttlichen verlieren konnte. Die Lebensflamme des Menschlichen gänzlich auszulöschen, war sie freilich allein nicht stark genug, zumal ihr ein Faktor entgegenarbeitete, den man nicht aus der Rechnung wird ausscheiden dürfen.

Als dieses Gegengewicht des Enthusiastischen haben wir vor allem zu betrachten die kühle Stimmung des begrifflichen Denkens in seinem Bestreben, alles, was es auch sei, zu analysieren und nach Klassen zu ordnen, sogar auf die Gefahr hin, Buddha aller Persönlichkeit zu berauben und in eine leere Formel aufzulösen. Wie kräftig muß der Glaube an Buddhas Person die Herzen umklammert haben, daß keine Formel sich an seine Stelle zu setzen vermochte! Durch alle Metamorphosen hindurch hat er sich siegreich behauptet. Als die menschliche Persönlichkeit ihm nicht mehr genügen wollte, schuf er sie um, aber ein Persönliches ließ er sich nicht nehmen, so sehr dieses infolge der begrifflichen Zutaten an Blutarmut litt. Darf man doch billigerweise fragen: Ist jemals an Buddha nur die Anschauung interessiert gewesen, wozu der persönliche Umgang oder die durch die Erfahrungen anderer vermittelte sichere Kunde für sich allein hinreicht? Denn die Stufe wäre erst noch zu entdecken, auf welcher das begriffliche oder, mit Rücksicht auf Indien gesprochen, das Kategorien bildende Denken seine Polypenarme nicht auch um Buddha schlang.

Aus der Fülle der Belege, die dafür zur Verfügung stehen, greifen wir einen heraus.

Buddha lehrte nicht wie andere Lehrer. Unter diesem Eindruck standen die Seinen und fanden kein

geeigneteres Bild dafür als den „Löwen, den König der Tiere", das Symbol der Kraft. Hierin lag für das Denken ein Antrieb, das Geheimnis der Kraft der Rede zu untersuchen, und so kam man auf dem Wege einer nicht eben wissenschaftlich zu nennenden Analyse zu zehn Spezialkräften, die zur Ausstattung eines Buddha gehören. Mit Beiseitelassung alles lediglich Formelhaften an ihrer Beschreibung treten uns dieselben als zehn schmucklose Wortgebilde entgegen, die nur dadurch, daß jedes einzelne auf das Erkennen des Wahrheitskundigen, d. i. Buddhas bezogen wird, ihre wahre Bestimmung verraten. Wie man sich ungefähr die psychologische Einfügung dachte, zeigt die Formel, die stereotyp ist und daher nur für die erste hier beibehalten sei.

„Es erkennt der Wahrheitskundige das am Platze Sein und das Nicht am Platze Sein (einer Rede) der Wahrheit gemäß. Dies ist des Wahrheitskundigen ureigenste Kraft, vermöge welcher er das jedesmal Beste herausfindet, die Löwenstimme im Kreise seiner Zuhörer ertönen läßt, das vorzügliche Rad (der Lehre) in Bewegung setzt."

Es reihen sich weiter an: 2) die Wirkung (Frucht) des vergangenen, zukünftigen und gegenwärtigen Tatenaufladens (d. i. wenn einer, vom Daseinsdurst geleitet, sich Taten, die einmal reifen werden, auflädt), 3) der Weg, wohin auch immer er führen mag (d. i. zu welcher neuen Daseinsform es sei), ferner 4) der Welt verschiedenartige Bereiche, 5) der Wesen verschiedenartige Neigungen, 6) fremder Individuen Geistesrichtungen, 7) die Hemmung, Förderung und Anregung jener ekstatischen Zustände, welche zur Geistesbefreiung führen. Dazu kommen noch: 8) die ganze Reihe

früherer Existenzen, 9) die jenseitigen Lose der Menschen, 10) die eigene Erlösung im Diesseits[1]).

Für die Bereicherung unseres Wissens von Buddha kommt diese Zehn-Kräfte-Theorie kaum in Betracht, und ob jene, die sie aufbrachten, wirklich wähnten, den Schleier des Geheimnisses gelüftet zu haben, wird schwer zu beweisen sein. Die Absicht aber, auf Buddha eine Anzahl unvergleichlicher Prädikate zu häufen, lag dem Vorgange zu Grunde, wie schon daraus erhellt, daß man dem Mönche, welcher zur Erkenntnis: „vernichtet sind mir die Einflüsse“ (des Bösen) hindurchgedrungen ist, gleichfalls zehn Kräfte beilegte, die jedoch mit den Buddha-Kräften nichts gemein haben und jedenfalls, wenn auch Linien hinüber- und herüberlaufen, von denselben unterschieden werden sollen[2]). Buddha allein empfing denn auch das Beiwort „der Zehnkräftige“, das nachmals sogar sein gebräuchlichstes Beiwort wurde.

Die Frage, warum man gerade zehn Kräfte zählte, beschäftigt uns hier nicht. Es werden auch sechs Kräfte des „Wahrheitskundigen“ aufgezählt, ohne daß sich aus diesen ein entsprechendes Beiwort für Buddha herausbildete[3]). Zehn ist der Ausdruck der Vielheit, der Fülle überhaupt, und der Terminus „zehnkräftig“ rief den Gedanken an außerordentliche Geisteskraft vor die Seele des Gläubigen, ohne ihm die Mühe aufzubürden, sich die einzelnen Vorstellungselemente zu vergegenwärtigen, die den begrifflichen Inhalt der Bezeichnung ausmachen.

Ihr Inhalt selbst zerlegt sich für uns in zwei Teile, deren einer die sieben ersten Kräfte umfaßt,

[1]) A. N. V, S. 32 ff.
[2]) A. N. V, S. 174 ff.
[3]) A. N. III, S. 417 ff.

während die drei letzten auf den anderen Teil entfallen und sich schon dadurch von jenen absondern, daß sie das geistige Eigentum eines jeden echten Mönches bilden. Nur die sieben ersten sind für den Buddha allein bezeichnend, und dies ist zugleich ihre wahre Tendenz. Keineswegs aber hat man darin mehr zu erblicken als ein Anzeichen des gewaltigen Eindruckes, den Buddha zurückließ, und gleichzeitig der Neigung, Fragen daran zu knüpfen, also eines der unmittelbar auflodernden Liebe, der keines Gedankenmediums bedürfenden Begeisterung entfremdeten Zustandes.

§ 2. **Der „Wahrheitskundige" und der „Große Mann".**

Sehen wir von der eigentümlichen Form der Kategorienbildung ab, an die noch das Zahlwort in dem Ausdruck der „Zehnkräftige" erinnert, so steht nichts im Wege, auf die nämliche Stufe auch den „Wahrheitskundigen" und den „Großen Mann" zu stellen.

Die Bedeutung des hier durch „wahrheitskundig" wiedergegebenen Wortes Tathâgata ist umstritten. Sein Gebrauch wechselt mit dem von „Buddha". Insbesondere bediente sich Buddha selbst, wenn er in der dritten Person von sich redete, außer da wo er in sein Leben vor der Erlangung der Buddhawürde zurückgriff, regelmäßig dieses Ausdruckes. Die wenigen Angaben aus der älteren Literatur über den Sinn des Namens Tathâgata gestatten uns nur vermutungsweise auszusprechen, daß man ihn unter dem Eindruck der harmonischen Einheit bildete, den Buddhas Reden und Tun hervorrief, dagegen gestatten sie uns mit Sicherheit anzunehmen, daß man ihn mit dem Bewußtsein, ein einzigartiges Wesen vor sich zu haben, gebrauchte und daher auch

dieses Wesen eigentlich allein für berechtigt hielt, sich seiner zu bedienen[1]).

Die Bedeutung des zweiten Namens macht keine Schwierigkeiten, und ebenso ist klar, daß man von Buddha als dem Großen Mann (eine sehr geläufige Bezeichnung, die in jüngeren Texten mit „zehnkräftig“ abwechselt, ist „das Große Wesen“) nur reden konnte, wenn man ihn in eine Höhe erhob, zu der die übrige Menschheit nimmer hoffen durfte emporzusteigen. Das Ideal selbst stammt aus brahmanischen Kreisen, wie sich u. a. aus dem Gespräch ergibt, welches der Brahmane Vassakâra, Minister des Königs Ajâtasattu von Magadha, über das Thema vom Großen Manne (groß durch seine Weisheit) mit Buddha einfädelte[2]). Hiernach müssen die Brahmanen schon vor Buddha sich mit dem Gegenstande beschäftigt und erkannt haben, daß der Große Mann über ein reiches Wissen, gutes Gedächtnis und Erinnerungsvermögen, vor allem aber über einen praktischen Verstand und Organisationstalent verfüge.

Buddha, der dieser Ansicht weder beipflichten noch widersprechen will, verlegt die Tätigkeit des Großen Mannes auf das Gebiet des sittlichen Lebens und erblickt die Größe desselben in der vollständigen Herrschaft über Denken und Wollen, in der Freiheit des Geistes und im unmittelbaren Schauen der Wahrheit.

„Wer aller Wesen Lösung kennt aus Todesschlingen,
Die Lehr’, die Gott und Menschen Segen bringt, verkündigt,
Den sehend, hörend vieles Volk im Herzen jubelt;
Wer wegekundig, sündenfrei, vollendet, weise,
Des letzten Leibes Träger, heißt der Mann der Große.“

[1]) A. N. II, S. 23 f.; IV, S. 82 ff. und sonst.
[2]) A. N. II, S. 35 ff.

Wir vermissen hier den Vollzug der Gleichung Buddhas mit dem „Großen Mann“ und können nur so viel sagen, daß sie sich von selbst aufdrängt. Aber auffallend ist, daß sie uns nirgends in der älteren Literatur begegnet, sondern daß zwar Buddha, sooft ein Brahmane mit der Absicht vor ihm erscheint, sich durch den Augenschein von dem Vorhandensein der leiblichen Merkmale des Großen Mannes (S. 50) zu überzeugen, stets auf diese Vorstellung eingeht, niemals jedoch die Anregung dazu gibt, noch auch sich ausdrücklich jene Bezeichnung beilegt. Im Gegenteile vermied er, z. B. in dem Lehrabschnitte über „die acht Reflexionen des Großen Mannes“[1]), jede Anspielung auf seine Person, während er umgekehrt durch die Gutheißung gewisser Reflexionen seines Jüngers Anuruddha mit dem Vermerk „Reflexionen des Großen Mannes“ eher diesen auszeichnete oder jedenfalls nicht weniger als sich selbst. M. a. W.: „Großer Mann“ ist erst auf dem Wege, ein für Buddha charakteristisches Prädikat zu werden.

Nicht bloß ist es schließlich doch Buddha, der dem Kinde den rechten Namen gibt, indem er Reflexionen, die sich scheinbar unabhängig in Anuruddha gebildet hatten, den Stempel „Reflexionen des Großen Mannes“ aufdrückt, sondern er ist es auch, der aus dem Eigenen eine weitere hinzufügt und sie allesamt erläutert, Umfang und Inhalt einer jeden zuteilend.

Die Verwendung gleichlautender oder fast gleichlautender Worte vermag den Glauben zu erwecken, es sei zu irgend einer Zeit einmal in der altbuddhistischen Gemeinde Brauch gewesen, Buddha als primus inter

---

[1]) A. N. IV, S. 232 ff.

pares zu behandeln. Dabei aber wird außer acht gelassen, daß zwischen seinen Jüngern und ihm ein Etwas lag von so bildsamem Stoffe, daß es nur noch entsprechender Keimkräfte bedurfte, (und wie sollten sich diese nicht einfinden, wo die Atmosphäre davon erfüllt ist?) um daraus ein neues, den ursprünglichen Charakter mehr und mehr verleugnendes Buddhabild hervorzurufen. Nenne man dieses Etwas Glaube, Verehrung, Liebe, Schwärmerei oder anders, über die Tatsache selbst kommt man nicht hinweg. Auf der Seite des Objektes entsprach ihm jenes Nicht-sein-wie-alle-andern, das sich durch die ganze Reihe von Bestimmungen hindurchzieht, an denen alle „Heiligen“ teilhaben. Wenn beispielsweise die Herzenskunde eine gemeinsame Bestimmung dieser Gruppe ist, so genoß doch Buddha sozusagen ein Reservatrecht. Im Unterschiede von den übrigen, bei denen die Herzenskunde auf den gegenwärtigen Moment beschränkt ist, richtete sie sich bei ihm auch auf die Zukunft. Sie bestand demnach in der Voraussicht dessen, was der freien Entschließung anheimfällt, d. h. in der Prophetengabe.

Den Zweifel eines Mönches, der geneigt war, an göttliche Offenbarung zu denken, als Buddha dem Devadatta (S. 47) ein böses Ende prophezeite, wies dieser nicht mit der bloßen Versicherung zurück, daß des Devadatta Innerstes vor seinem Geiste stehe, vielmehr war es ein willkommener Anlaß für ihn auseinanderzusetzen, bis zu welchem Grade der „Wahrheitskundige“ der Menschen Herzen durchforsche[1]).

Eine eingehende Untersuchung wird den Nachweis erbringen, daß Buddhas Selbstbewußtsein nicht ohne,

[1]) A. N. III, S. 404 ff.

aber auch nicht allein durch den Einfluß der Titel die Schranken des Menschlichen überflog und sich Rechte zusprach, welche in grellem Gegensatz zu der von ihm selbst ausgesprochenen Gleichheit aller in der Erlösung heiligem Frieden standen.

Keiner soll es wagen, in seine Domäne einzugreifen.

„Ich bin sittenrein," sagte Buddha von sich, „und bekenne, daß ich es bin und daß mein Sittenleben rein, lauter und unbefleckt ist; meine Jünger (die von der Richtigkeit dessen überzeugt sind) passen deswegen nicht auf mich auf, noch erwarte ich dies von ihnen." (Derselbe Grundsatz wird mit Bezug auf die Lebensweise, die Predigt, die Katechese und die höhere Einsicht aufgestellt.) Man beachte: der Nachdruck liegt auf dem Fürwort der ersten Person, und Buddha hat unmittelbar vorher verschiedene Typen von „Lehrern" besprochen, deren Selbstbekenntnis von ihren Schülern beanstandet wird, in deren Angelegenheiten darum sich andere, ihre Schüler, einmischen, während er sich als den einzigen einwandfreien Lehrer, wenigstens stillschweigend, bezeichnet.

Daraus herauslesen zu wollen, daß Buddha nur wichtig tue, wo er sein Lehrertum hervorkehrt, wäre albern. Niemand hat so wie er auf Selbsterziehung bestanden, welche voraussetzt, daß einer sich vollkommen darüber klar ist, was er zu tun und zu lassen hat, und wobei es nicht angeht, daß einer die Verantwortung ganz oder zum Teile auf andere ablädt. Wenn daher Neider Buddha nachsagten[1]), er ginge auf Schülerfang aus, so konnte er, gestützt auf seine Methode, jeden, der seine Zuflucht bei ihm nahm, einzuladen die Be-

[1]) A. N. II, S. 190 ff.; vgl. M. N. I, S. 383.

gierlichkeit zu bekämpfen, Groll und Irrwahn abzutun, getrost den ersten besten fragen: Sagte ich dir vielleicht „komme, sei du mein Schüler, ich will dein Lehrer sein“? Die Antwort mußte lauten: Nein, Herr! Der Wichtigtuerei sieht ein solches Verhalten nicht gerade sehr ähnlich. Eher werden wir darin eine Bestätigung der Wahrnehmung finden, die sich auch sonst bei Buddhas Reden und Auftreten machen läßt, daß er dem Glauben an seinen Beruf keines der Rechte des Individuums zum Opfer brachte.

§ 3. „Der Buddha“ und „die Buddhas.“

Mit dem Inhalte von Buddhas Selbstbewußtsein: „ich bin der Buddha“ kann nichts, was es auch sei, den Vergleich aushalten, geschweige ihn übertreffen.

„Der Herr wird wohl ein Gott sein?“ frug in ehrfurchtsvoller Scheu der Brahmane Dona[1]). „Nein, Brahmane, ich werde kein Gott sein“, antwortete ihm Buddha. „Der Herr wird wohl ein Gandhabba[2]) sein?“ „Nein, Brahmane, ich werde kein Gandhabba sein.“ „Der Herr wird wohl ein Yakkha[3]) sein?“ „Nein, Brahmane, ich werde kein Yakkha sein.“ „Der Herr wird wohl ein Mensch sein?“ „Nein, Brahmane, ich werde kein Mensch sein.“ „Nun was wird denn wohl der Herr sein?“ — Die Antwort könnte nicht treffender lauten, nämlich: „Jene bösen Einflüsse, durch deren Nichtvermeiden, o Brahmane, ich ein Gott wäre oder ein Gandhabba oder ein Yakkha oder ein Mensch,

---

[1]) A. N. II, S. 38 f.

[2]) Gandharva, ein Luftgeist (siehe die Verse im Text, die diese Vorstellung noch festhalten).

[3]) Yakṣa, ein in sehr verschiedenen Gestalten auftretendes Geisterwesen, auch als Menschenfresser gedacht.

diese Einflüsse habe ich vermieden, die sind samt ihrer Wurzel abgeschnitten, ausgerottet, vernichtet und machen sich in Zukunft nicht mehr geltend. Der Buddha bin ich, dafür halte mich, Brahmane."

„Die Lust, die mir ein Sein bei Göttern schenkte,
Mich als Gandhabba in den Luftraum stellte,
Den Yakkhascharen drauf mich zugesellte,
Ins Menschendasein meine Schritte lenkte;
In jeder Weise hab' ich sie zerstört,
Zermalmet, und ihr Trug hat aufgehört.
Gleichwie der Wassertropfen nicht mal leise
Den schönen Lotus kosend darf berühren,
So auch die Welt mich nimmer kann verführen;
Drum bin, Brahmane, ich allein der Weise."

Nach indischer Vorstellung kann auch ein Gott, ein Gandhabba oder ein Yakkha Menschengestalt annehmen. Deshalb hat die Frage des Brahmanen Dona, ob vielleicht ein Gott, ein Gandhabba oder ein Yakkha vor ihm stehe, nichts Befremdendes. Nachdem Buddha sie verneint hatte, mußte er erwarten, auf seine weitere Frage eine bejahende Antwort zu erhalten. Da auch sie verneinend ausfiel, war des Brahmanen Frageschatz erschöpft. Ein Wesen, das, ohne Gott, Gandhabba, Yakkha oder Mensch zu sein, dennoch die Menschengestalt trägt, war ihm noch nicht zu Gesicht gekommen. „Aber es gibt tatsächlich ein solches Wesen, und dieses Wesen bin ich, der Buddha", erwidert ihm der Gefragte. Wenn alle Daseinswurzeln abgeschnitten sind, ist auch ein neues Menschendasein unmöglich und schon das jetzige nur noch als Wirkung des vorhergehenden, dagegen nicht mehr als Ursache eines darauffolgenden zu betrachten.

Würde ein Jünger Buddhas sich gegebenen Falls geweigert haben als Mensch zu gelten und frischweg den Buddhatitel angesprochen haben? Sehr wahrscheinlich ist dies nicht, noch auch durchaus unwahrscheinlich. In appellativem Sinne kann allerdings buddha, d. i. ‚erwacht‘, ‚erleuchtet‘, ‚weise‘ auch auf die Jünger angewendet werden, aber in Buddhas Antwort hat das Wort diesen Sinn nicht allein und vorzugsweise. Er sagt nicht und will nicht sagen, daß er weise, sondern daß er der Weise sei, ein Wesen einzig in seiner Art. Mit diesem konnte nur Gotama, und außer ihm keiner seine Gleichheit behaupten. Der Buddhatitel, insofern er, aus einem stehenden Beiworte des ersten Erlösten entsprungen, die entscheidende Tat dieses Ersten bezeichnet, ist schlechterdings unmitteilbar. Über das Bewußtsein, im letzten Dasein zu stehen, das der von allen bösen Einflüssen freie Jünger mit dem Meister teilt, erhebt sich das andere, der Buddha zu sein, woran nur e i n e r teilnimmt, Gotama.

Nur e i n e r in dem Weltalter, das so glücklich ist, einen Buddha zu besitzen. Auch Gotama ist nicht der erste Buddha, vielmehr sagt ein alter Vers[1]):

„Den Weg, auf dem gegangen ist Vipassin,
den Sikhin ging und Meister Vessabhu,
dann Kakusandha, Konâgamana
und Kassapa, den ging zuletzt auch Gotama“.

Diese Siebenzahl von Buddhas war vielleicht absichtlich gewählt, die Siebenzahl heiliger Weisen der Vorzeit, die Saptarshi auszustechen[2]), die an den Himmel

[1]) Mönchslieder (Theragâthâ v. 490).

[2]) Sie sind auch den buddhistischen Literaten nicht unbekannt, wie das Assalâyanasutta (M. N. II, S. 154 ff.) zeigt.

versetzt allda in den sieben Sternen des großen Bären auf die Erde niederschauen. Auch scheint sie einer älteren Glaubensstufe anzugehören, auf der man von Gotama aufwärts nur sechs andere Buddhas bis Vipassin zählte. Auf einer jüngeren zählte man bis Dîpankara vierundzwanzig, und noch später gab man jede Zahlgrenze preis und hielt die Buddhas für unzählbar.

Aus dem Mehrheitsbegriff „die Buddhas“ (oder „die Tathâgatas“) entwickelte sich der Allgemeinbegriff, der Buddhatypus. Denn in den vielen Buddhas lebt ein und dasselbe Wesen. Wir stehen hier an der Quelle der eigentlichen Buddha-Idee, d. i. der Auffassung, daß der historische Buddha an Normen gebunden ist, die für alle Buddhas gleichmäßig Gültigkeit besitzen. Die Ausgestaltung dieser Idee im einzelnen war die Arbeit von Jahrhunderten und artete zuletzt in Kleinkram aus, wie z. B. in der durch Buddhaghosa (5. Jahrh. n. Chr.) bezeugten Regel, daß die Buddhas sich nicht beugen, wenn sie in ein Haus eintreten, sondern daß entweder der Erdboden nachgibt oder das Haus sich erhöht.

Jene Gesetzmäßigkeit, die sich im Leben des diese Idee verkörpernden Individuums ausspricht, mußte allein schon demselben eine aparte Betrachtung und Behandlung sichern. Eine weitere Folge war, daß das Ineinanderübergehen der unzeitlichen Idee und der zeitlichen Erscheinung sich mehr und mehr zu Ungunsten der geschichtlichen Wahrheit und zu Gunsten überspannter Ansichten in Betreff der Person Buddhas geltend machte.

Dafür ein Beispiel.

Die Überlieferung, welche meldet, daß Gotama sich den Buddhanamen durch angestrengte Geistesübungen wie der siegreiche Streiter im Kampfe den Lorbeer errang, tastete man nicht an, als die neue den „Buddhas“

entsprungene Idee ihren Einzug hielt. Allein eine Vergleichung der verschiedenen Texte lehrt, daß die Ansichten über den Charakter dieser Übungen bald Elemente aufnahmen, welche den ganzen Vorgang ins Phantastische zogen.

Die Mehrheit der Textstellen spricht sich dahin aus, daß der Bodhisatta, d. h. das der Erleuchtung zustrebende Wesen, bemüht war, eine für das reine Schauen der Wahrheit möglichst empfängliche Geistesstimmung zu erzielen[1]). In diesem Prozesse werden mehrere Momente auseinandergehalten, einzelne Spezies des geistigen Ringens uud Strebens gebildet, auch die besonderen Wirkungen namhaft gemacht, welche den als Ursachen anzusehenden Geisteskräften entsprachen. Wenn auch nicht völlig frei von geheimnisvollem Zauber, hat doch diesen Stellen zufolge der Vorgang in einer uns faßbaren Weise sich zugetragen. Nun sehe man zu, in welche Gegend des Weltalls uns die folgende Beschreibung versetzt!

Buddha ist natürlich als ihre Quelle zu denken. Er erzählt seinen Mönchen, was in ihm vorging, bevor er zu dem Punkte gelangte, wo ihm die Intuition aufstieg: „Unabänderlich fest steht meine Geistesbefreiung, dies ist die letzte Geburt, es gibt jetzt kein neues Dasein mehr.“

„Ich nahm Lichtglanz wahr, sah aber keine Gestalten. Es war meine Intuition noch nicht rein genug. Ich rang weiter und sah nun auch Gestalten, aber mit den Engeln[2])

[1]) In dieser Hinsicht enthält das Tapussasutta (A. N. IV, S. 438 ff.) beachtenswerte Angaben.

[2]) devatâ, was in diesem Zusammenhang eher „Engel“ als „Gottheit“ entspricht. Das gleiche gilt an vielen Stellen, wo deva oder devaputta (wörtlich „Gottessohn“) steht; das richtige Wort fehlt unserer Sprache.

hatte ich noch keinen Verkehr. Es war meine Intuition noch nicht rein genug. Ich rang weiter und trat nun auch mit den Engeln in Verkehr, aber welchem Chore diese und jene Engel angehörten, wußte ich noch nicht. Es war meine Intuition noch nicht rein genug. Ich rang weiter und wußte nun auch, welchem Chore diese und jene Engel angehörten, aber durch welche Tat sie an diese und jene Stelle gekommen, wußte ich noch nicht (ebenso nicht, worin ihr Wohl- oder Mißbehagen bestand und von wie langer Dauer ihr Engeldasein war). Es war meine Intuition noch nicht rein genug. Ich rang weiter und wußte nun auch, durch welche Tat sie an diese und jene Stelle gekommen waren u. s. w., aber es war mir noch verborgen, ob ich früher einmal mit diesen und jenen Engeln zusammengelebt hatte oder nicht. Es war meine Intuition noch nicht rein genug. Ich rang weiter, und nun ward es mir auch offenbar, ob ich früher einmal mit diesen und jenen Engeln zusammengelebt hatte. Als ich dieses erkannt hatte, war meine Intuition rein genug, um in die höchste Erleuchtung einzutreten. Nunmehr war ich ein vollkommen Erleuchteter."

Auf diesen Bericht[1]) haben die Wandlungen, welche der Buddhabegriff erfahren, ihre Schatten geworfen. Wenn dieser ins Groteske wuchs, konnten jene Visionen, die den Bodhisatta zum Buddha machten (S. 35), sich nicht mehr der Ausschweifung erwehren. So ist denn der visionäre Blick, bis zum allsehenden Auge gesteigert, der Grundzug des neuen Buddha geworden.

---

[1]) A. N. IV, S. 302 ff.

§ 4. „Der Weltherrscher.“

Buddha wird auch andern die Augen öffnen. „Er lehrt den Dhamma (Lehre, Gesetz oder Wahrheit), lieblich am Anfang, lieblich in der Mitte, lieblich am Ende, dem Geiste und dem Buchstaben nach; er verkündet das vollendete, reine Leben in der Vollkommenheit.“ Und wie sehr er sich seiner Gewalt über die Geister und Herzen der Menschen bewußt ist, verrät die Bezeichnung „Menschenbezwinger“, die er sich beilegt. „Wenn einer sich durch sanftes Verfahren, durch rauhes Verfahren und durch die Mischung beider nicht bezwingen läßt, so töte ich ihn, denn Tötung ist es, wenn der Wahrheitskundige kein Wort, keine Belehrung mehr für einen übrig hat“, d. h. sich von ihm zurückzieht[1]).

Geistig war diese Herrschaft gedacht und äußere Machtmittel kannte sie nicht. Die Vorstellung aber, daß sie die Menschen bezwinge und unter den Dhamma beuge und sich weiter und weiter über die Erde verbreite, nähert sich schon bedenklich der Vorstellung des „Weltherrschers“ (cakkavatti), der „das Rad rollen läßt“, wie man im Bilde sprach. Gelang es nun gar, den „Weltherrscher“ zu einem Herrscher im Ideale umzubilden, so mußten beide Vorstellungen zusammenfließen. Zur größeren Ehre Buddhas ersannen darum die Seinen „den König und Weltherrscher, der nach dem Dhamma das Rad rollen läßt, jenes Rad, dem nichts Widerstand zu leisten vermag“, und stellten ihn dem Weisen im Ideale, dem Vollerleuchteten zur Seite.

Beide stützen sich auf den Dhamma, die ewige Ordnung, der eine zum Schutze des Volkes, damit jedem

---

[1]) A. N. II, S. 112.

das Seine werde, der andere zum Schutze des Ethos, damit sich niemand in Gedanken, Worten und Werken verfehle. Beide sind ein Segen für die Menschheit. Beide sind außerordentliche Menschen. Beider Tod versetzt die Menschheit in tiefe Trauer. Beide sind eines Denkmals wert. Beide lassen das Rad rollen. Beide tun es dem Dhamma gemäß, aber des einen Rad ist der Dhamma, und darum hat dieses Rad den Vorrang vor dem andern. Alle Versuche, den Lauf des Rades zu hemmen, sind vergeblich. Während sie aber beim einen sich auf den Widerstand menschlicher Feinde beschränken, gehen sie beim andern nicht bloß von menschlichen Gegnern (Asceten und Brahmanen) aus, sondern auch von Wesen, die, wie Engel und Teufel, für gewöhnlich den menschlichen Händeln fern bleiben[1]).

Der höchste Herrscher, auf den das seinem Ideale entsprechende Herrschertum hinweist, also „der König des gerechten Königs", ist der Dhamma, das einzige Absolute, das der Buddhismus der alten Zeit anerkannte[2]). Näher aber als der Weltherrscher steht diesem Absoluten der Buddha, welcher der Welt entsagt, um in der Menschheit, die den Dhamma vergessen und verkannt hat, die Werbetrommel für denselben zu rühren. Wenn daher einer von sich sagen darf, König von Dhammas Gnaden zu sein, dann er.

„Ein König bin ich, Sela, der höchste ‚Dhammakönig',
Das Rad ‚mit Dahmma' roll' ich; aufhalten läßt sich's
nicht."[3])

Die Weltentsagung eines solchen Wesens aber was kann sie anders sein als der Verzicht auf die kraft

---

[1]) Vgl. A. N. I, S. 76 f.; 109 f.
[2]) A. N. III, S. 149.
[3]) S. N. v. 554.

der Geburt ihm zufallende Herrscherkrone? „Wenn es in der Welt verbleibt, wird es der Weltherrscher, wenn es sie verläßt, der Buddha werden.“ So heißt es in prognostischer Rede. Auf alle Fälle war es ein geborener Herrscher.

§ 5. **Das Wunderkind.**

Die Unterscheidung, die der Gedanke zwischen dem Wesen, das zum Herrscher geboren, und dem Wesen, das einem Herrscher als Thronerbe geboren ist, zu machen versteht, hat die an Buddhas Lebensbilde schaffende Phantasie als Störung empfunden. Auf ihr Geheiß verwandelte sich Buddhas Vater, ein bescheidener Landjunker, in einen König und Herrscher über ein großes Reich und Buddha selbst in einen Prinzen, der in jeder der drei Jahreszeiten einen besonderen Palast bewohnt, umgeben mit aller Pracht und Üppigkeit orientalischer Hofhaltungen [1]).

Vorerst ließ man sich an einigen Strichen genügen; zur Ausmalung des Bildes schritt die ältere Literatur noch nicht. Überhaupt steht die Bereicherung mit phantastischen Zügen, die das „Leben“ Buddhas durch die Idee vom Herrscherberufe erfuhr, weit zurück hinter derjenigen, die die Idee vom außerordentlichen Menschen, sagen wir also dem „Wundermenschen“, ihm zuführte.

Wir sahen bereits, in welcher Weise diese Idee auf den „Weltherrscher“ gepfropft wurde (S. 106). Wir werden sogleich sehen, wie sich die Idee des Bodhisatta mit dem „Wundermenschen“ vermischte. Auch die Buddha-Idee kann als Ausgangspunkt für den letzteren

---

[1]) M. N. I, S. 504; A. N. I, S. 145.

aufgefaßt werden, da von den Buddhas die Aussage, daß sie im Bereiche des Wunders stehen, ausdrücklich gemacht wird und die Parallele zwischen dem Buddha und dem Weltherrscher im Ideale auch auf diese Eigenschaft sich erstreckt. Übrigens soll damit nur gesagt sein, daß von einer gewissen Stelle her, welche die Gleichsetzung Buddhas mit dem Wundermenschen erkennbar macht, sich der Strom des Wunderbaren über das „Leben" Buddhas ergoß. Die Wasser selbst haben viele Quellen. Mythen und alter Volksglaube, Symbolik und die mit den dürftigen Überlieferungen nach dichterischem Empfinden und freiem Belieben schaltende und waltende Phantasie durchdrangen und verschlangen sich, und den Knäuel zu entwirren, ist eine der schönsten der Buddhaforschung gestellten Aufgaben.

Hier soll nur das Einströmen der Wunder in das „Leben" Buddhas nachgewiesen werden, soweit dies möglich ist. Denn es reicht unsere Sehkraft nun einmal nicht bis zu dem Punkte, wo durch die aufgezogene Schleuse die Wasser einfluten. Sie vermag nur einzelne Wasserläufe zu entdecken, die dafür, daß die Flut durch sie an Kraft verloren hat, desto reinlicher eingebettet vor uns liegen. Es sind dies jene durch die Schultechnik geschaffenen Wunderrubriken, sämtlich einem in sich geschlossenen Kreise, „Buddhas Geburt", zugehörig [1]).

Der zukünftige Buddha oder Bodhisatta weilte im Tusita-Himmel, einem der vielen Himmel, welche der buddhistische Glaube um der im Samsâra Begriffenen willen benötigt. Von hier stieg er in den Mutterleib

[1]) Dieser Traktat von den „Wundern" findet sich M. N. III, S. 118 ff.

hinab, und diesen Vorgang begleiteten Lichterscheinungen, dergestalt daß auch Räume, die sonst in äußerster Finsternis begraben liegen, von Lichtglanz umflossen waren, während zu gleicher Zeit Zittern und Beben das ganze Weltall durchzuckte. Die Engel der vier Weltgegenden eilten zum Schutze des Bodhisatta herbei. Die Mutter aber verspürte, nachdem sie ihn empfangen, nichts mehr von sinnlicher Liebe, auch keine körperliche Mühseligkeit und Beschwerde, sondern nur angenehme Gefühle. Sie konnte das Kind durch ihren (transparenten) Leib schauen, wie es ausgewachsen und im vollen Gebrauch seiner Sinne war.

Die jungfräuliche Mutterschaft kann aus der Stelle, die das Verhalten der Mutter des Bodhisatta zum anderen Geschlecht betrifft („sie ist nicht zu beschreiten von irgend einem Manne in Liebesleidenschaft“), nicht unbedingt gefolgert werden, weil hier nicht die Empfängnis selbst, sondern die darauffolgende Zeit in Betracht kommt („als der Bodhisatta in den Mutterleib hinabgestiegen war“). Die Empfängnis, aufgefaßt als ein Herabsteigen, ist ebensowenig unbedingt einer unbefleckten gleichzustellen, weil jedwede Empfängnis unter den Begriff des Herabsteigens fiel und fallen mußte nach der Lehre, daß der Fötus, auch da wo Vater und Mutter zusammenwirken, sich nur durch den Hinzutritt eines „Lebewesens“ bildet, das aus einem früheren Dasein in ein neues kommt. Bezeugt ist diese Lehre allerdings erst in einem der jüngsten Stücke des Pâli-Kanons[1]), aber wer will leugnen, daß der Bericht über Buddhas wunderbare Empfängnis eben auch eines der jüngsten Stücke ist? Anderseits darf man schon fragen,

[1]) Im Assalâyanasutta.

was das „Herabsteigen des Bodhisatta“ zu einem wunderbaren Ereignis gestaltet, wenn es nichts weiter voraushaben soll, als daß das „Lebewesen“ schon im Besitze seines Denkvermögens war? Immerhin hat die Textauslegung sich an den Wortlaut zu halten, und dieser enthält keine unzweideutige Angabe über die Abwesenheit des Vaters bei Buddhas Empfängnis. Die kirchliche Exegese hatte andere Grundsätze. Sie machte sich kein Gewissen daraus, jüngere Lehren zum Richtmaß zu nehmen, und trug demnach die Auffassung, wonach Mâyâ ein Traumgericht schaute, in den älteren Text hinein.

Es ist dies jene wahrscheinlich schon an einem Reliefbilde aus dem dritten oder zweiten Jahrhundert v. Chr. an einem Torpfeiler des großen Thûpa von Sânchi[1]) dargestellte Szene, wie über einer schlafenden Frau ein Elefant herabsteigt, von welcher Szene die nicht viel jüngeren Ruinen von Bharhut eine durch die Inschrift „die Herabkunft des Erhabenen“ deutlich gekennzeichnete Darstellung bieten. Mâyâ träumte nach der von Buddhaghosa, einem kirchlichen Exegeten der buddhistischen Gemeinschaft, gutgeheißenen Deutung des älteren Wunderberichtes, wie folgt.

Die vier Hauptschutzengel trugen sie mit ihrem Lager an den Wundersee Anotatta, badeten sie darin, zogen ihr ein weißes Gewand an, salbten und schmückten sie und betteten sie mit dem Haupte gen Osten in einem goldenen Gemache im Silberberge. Der Bodhisatta war ein weißer Elefant von seltener Güte und weilte unfern auf dem Goldberge. Von dessen Gipfel herabsteigend stieg er zum Silberberge hinauf und trat von

[1]) Siehe meinen ‚König Asoka‘, S. 57.

Norden her in das goldene Gemach. In ehrerbietiger Haltung berührte er die rechte Seite der Mutter, und es war wie wenn er in ihren Schoß einginge. Darauf erwachte die Königin und erzählte ihren Traum dem Könige.

In dieser Darstellung ist keine Zweideutigkeit zurückgeblieben, aber von Mâyâs Traume wissen selbst verhältnismäßig nicht sehr alte Texte noch nichts.

Nicht im Einklang mit der sonst beobachteten chronologischen Ordnung steht, daß vor den Wundern bei der Geburt des Bodhisatta rubriziert werden: der Tod der Mutter eine Woche, nachdem sie den zukünftigen Buddha geboren, und ihre Versetzung in den Tusita-Himmel.

Die Geburt erfolgte genau nach zehn Monaten, nicht wie bei anderen Kindern, bei welchen das Eintreffen der Geburt schwankt; und in stehender Stellung gebar ihn die Mutter. Engel fingen das Kind auf, bevor es menschliche Hände berührten, und zeigten es seiner Mutter mit den Worten: „Sei froh, Königin, einen mächtigen Sohn hast du geboren.“ Das Kind trug keine Unreinheit an seinem Körper. Zu seinem und der Mutter Gebrauche entsprangen aus dem Luftraume zwei Wasserströme, einer mit kaltem und einer mit warmem Wasser. Alsbald nach der Geburt tat der Bodhisatta sieben Schritte nach Norden, und während sein prüfender Blick alle Himmelsgegenden musterte, sprach er das große Wort: „Ich bin der erste der Menschen, der beste der Menschen, der vornehmste der Menschen, dies ist die letzte Geburt, es gibt jetzt kein neues Dasein mehr.“ (Lichterscheinungen und Erdbeben wie bei der Empfängnis.)

Es liegt auf der Hand, daß das Buddhabewußtsein, welches der Bodhisatta mit zur Welt bringt, den ganzen

Apparat überflüssig macht, den die Überlieferung einführte vom Hausverlassen die Jahre des Suchens und Forschens, Ringens und Strebens hindurch bis zur entscheidenden Stunde unter dem Baume der Erkenntnis. Der werdende Buddha wird dem Wunder zuliebe dem fertigen geopfert. So urteilt das Denken; das religiöse freilich darf den Widerspruch nicht empfinden, denn seine Tat heißt Konservierung.

Auch hier aber ist wenigstens eine Mittelstufe nachweisbar.

Das Vorwegnehmen des intuitiven Buddhawissens („dies ist die letzte Geburt" u. s. w.; siehe S. 103) durch den neugeborenen Bodhisatta hat ein Vorspiel in der Vorhersagung über denselben. Älter als die obige Wunderrubrik ist die jene Prophezeiung enthaltende episch-lyrische Dichtung des Sutta Nipâta.

Die Handlung spielt zuerst im Himmel. Engel singen und tanzen vor Freude und lassen sich also über den Grund ihrer Feststimmung vernehmen:

„Das Wesen, dessen Sein Erleuchtung ist,
vergleichbar nicht dem schönsten Edelstein,
geboren ward es in der Menschenwelt
(zu tragen Heil und Glück in jedes Herz)
in einem Sakyerdorf und im Bezirk,
von Lumbini er seinen Namen führt,
darob sind fröhlich wir und wohlgemut.

Hoch überragt es aller Wesen Stand,
sie alle führend, wie sein Volk der Fürst,
und rollen lassen wird's der Lehre Rad,
im Seherpark[1]) erschallen wird sein Ruf,
so stark wie wenn der Tiere König brüllt."

---

[1]) Gemeint ist der Wildpark Isipatana (volksetymologisch gedeutet als „der Ort wo Seher gefallen sind") zu Benares (S. 39).

Im Hause des Suddhodana erscheint ein Greis, der weise Asita, ein frommer Verehrer des Gottes Krishna [1]), der im Geiste schon im Himmel weilte, und wünscht den Knaben zu sehen. Die Sakyer zeigen ihn dem Weisen, der außer sich vor Entzücken ihn ergreift und in den Ruf ausbricht:

„Der Höchste ist er, aller Menschen Preis“.

Und tränenvollen Auges, weil er bei seinem Alter nicht mehr hoffen durfte, die Mannesjahre desselben zu erleben, verkündet er weiter [2]):

„Der Knabe, steigen wird er hoch hinan
in der Erleuchtung, er, des Aug’ ist rein.
Mitleidig sinnend vieler Menschen Heil,
der Lehre Rad zu rollen zieht er aus.
Verbreiten wird sich über Stadt und Land
vollkommnes Leben, so wie er’s ausdenkt.“

Man sieht, wie leicht der Gedanke der Vorherbestimmung, für den das Zukünftige bereits in der Gegenwart vorhanden ist, in den Gedanken umschlagen kann, daß die Gegenwart der Zukunft Vollziehung sei.

---

[1]) Ich beziehe die Bezeichnung Kaṇhasiri („der seine Freude an Krishna hat“) auf die Zugehörigkeit des Mannes zu einer Sekte der Krishnaverehrer (vgl. Sammlung Göschen Nr. 83 Indische Religionsgeschichte Seite 62; 91 ff.; 112).

[2]) Brahmanen, die sich auf Zeichendeuterei verstehen, werden von Suddhodana am fünften Tage nach der Geburt seines Sohnes (Tag der Namengebung) über dessen Zukunft befragt. So erzählt die jüngere Legende, welche die Episode von Asita (in einer Version Kâladevala genannt, was dem Kanhasiri entspricht) beibehielt, aber sich auch nicht die Brahmanenbefragung entgehen lassen wollte. Diese wurde zuerst von Buddha Vipassin (S. 101) erzählt, in dessen Legende aber sich kein Seitenstück zu Asita findet.

Der „Bodhisatta“, eine aus dem Buddhabegriff heraus entwickelte Idee, früher klar und bestimmt durch die Vision unter dem Bodhibaume von dem „Buddha“ geschieden, kann höchstens nominell vom Buddha verschieden sein, wenn der Gedanke an eine Entwicklung und eine allmähliche Annäherung des Bodhisatta an den Buddha ausgesondert wird.

Doch auch hier wieder offenbart sich die Tendenz zur Konservierung. Denn die Entwicklung wird in veränderter Gestalt beibehalten, indem sie, vor die letzte Geburt verlegt, unzählige Daseinsformen erfüllt, in denen der Bodhisatta, wandernd auf und ab von einem Dasein zum andern, jene Weisheit vervollkommnet und jene mitleidsvolle Stimmung ausbildet, die ihn zum Buddha bestimmt.

Schon die Überspannung der Buddha-Idee, von der die Rede war (S. 102 f.), bedingte eine größere Vorbereitung auf den Beruf, als die sechs oder sieben Jahre zwischen dem Verlassen des Hauses und der Erlangung der höchsten Erleuchtung. Anfangs jedoch half man sich damit, daß man bei dem Buddha ein Anlehen machte, um den Bodhisatta besser auszustatten. Man ließ ihn „fünf große Zukunftsträume“ schauen, und da aus Traumerscheinungen auf die Wirklichkeit zu schließen und Bedeuten für Sein zu nehmen dem naiven Denken kein Bedenken einflößt, so hatte er das Buddhaglück wirklich schon als Bodhisatta geschmeckt. So schien das Befremdliche der kurzen Probezeit gemildert, ohne daß dem Bestreben, sie vor den Beginn des letzten Daseins zu legen, Abtrag geschah.

Es bezogen sich jene Traumgesichte der Reihe nach auf die vollkommene Erleuchtung, die Erkenntnis und Erschließung des achtgliedrigen Weges, die Be-

kehrung vieler Weltleute zu Buddha, den Eintritt von Angehörigen aller Kasten in Buddhas Orden und das Anrecht auf Kleidung, Speise, Lagerstätte, Arznei für die Kranken, ohne der Geistesfreiheit etwas zu vergeben [1]).

§ 6. „Die vier Vorzeichen.“

Auf einen anderen Kreis zusammengehöriger Fakta aus Buddhas Leben sehen wir die rubrizierende Hand nicht übergreifen, oder richtiger, es ist uns kein ähnliches Stück wie das „die Geburt“ behandelnde erhalten.

Als die Versuchung sich regte, „das Hinausgehen“ (aus dem Hausleben) und „die Erleuchtung“ samt dem, was unmittelbar darauf folgte, für den Wunderglauben zu erobern, hatten die Literaten, um gehört zu werden, nicht mehr nötig, der steifen Schulform Hörige zu sein. Damit ist zugleich gegeben, daß diese Seite nur schreiben kann, wer seiner Darstellung weitere Ziele steckt und Dichtungen, wie den Lalitavistara, nicht grundsätzlich ausschließt. Denn wenigstens soweit „das Hinausgehen“ in Betracht kommt, wird erst in diesem nicht lange vor dem Beginn unserer Zeitrechnung verfaßten Werke der Versuch gemacht [2]), den Entschluß des Bodhisatta, die Welt zu verlassen, auf das Zureden eines Engels zurückzuführen. Wie weit hatte man sich allmählich von der alten Tradition entfernt!

Diese kennt nur innere Beweggründe für den entscheidenden Schritt. Gotama beschließt ihn, weil der Gedanke an Alter, Krankheit und Tod ihm das Welt-

---

1) A. N. III, S. 240 ff.

2) Im Kapitel 14; und in der Pâli-Literatur zuerst in „den Fragen des Milinda“ (Ausg. von Trenckner, S. 236), worin Spuren des Einflusses des Lalitavistara nachweisbar sind.

leben verleidet und die Sehnsucht nach Freisein von Fesseln ihm den Weg in die Hauslosigkeit gewiesen hat.

Bald wird die Enge des Hauslebens der Weite der Hauslosigkeit entgegengestellt, ohne daß des Einflusses Erwähnung geschieht, den Alter, Krankheit und Tod auf sein Denken ausüben. So in einer „das Hinausgehen" überschriebenen Ballade, die in den Kanon Aufnahme gefunden hat. Bald wird gezeigt, wie Gotama den Ekel des gewöhnlichen Menschen, wenn sein Auge auf einen Greisen, einen Kranken, einen Toten fällt, überwand und sich mit dem Gedanken vertraut machte, dem Alter, der Krankheit und dem Tode unterworfen zu sein. So in einem Prosastücke des Kanons, das mit den Worten anhebt: „Ich war verwöhnt, sehr verwöhnt, über die Maßen verwöhnt", doch es jedem überläßt, die hier ausgesprochenen Gedanken in nähere und nächste oder bloß entfernte Beziehung zum „Hinausgehen" zu setzen. Dagegen wird man dieses Stück nicht gut von einem andern trennen können, mit dem es in einer Gruppe, „Gottesboten" überschrieben, und zwar gewiß nicht durch Zufall sich zusammengefunden.

Hier ist die Haltung des leichtfertigen Menschen, wie dort die des ernsthaften und besonnenen das Leitmotiv. Während aber im einen Falle die poetische Ausschmückung fehlt und Buddha einfach seine innere Verfassung darlegt, wie sie der Verwöhntheit des Hauslebens Trotz bot, häufen sich im andern Falle die poetischen Bilder. Der Greis, dessen Anblick den leichtfertigen und den ernsthaften Menschen so verschiedenartig berührt, steht da „gekrümmt wie ein Dachgiebel, auf den Stab gestützt, mit schlotternden Knieen, abgezehrt, ein alter Knabe, zahnlückig, mit grauen Haaren, das Gesicht voller Runzeln, den Körper übersäet mit

Narben“. Der Kranke „liegt elend und sehr leidend in seinem eigenen Unrat und kann ohne Beistand sich nicht aufrichten noch niederlegen“. Der Tote ist „aufgedunsen, von blaugrauer Farbe, mit Geschwüren bedeckt“. Jedesmal sollte der Mensch, dem sich dieser Anblick darbietet, die Anwendung auf sich machen; und es verdient gewiß Beachtung, daß die Redewendung, mit der dieser Gedanke zum Ausdruck gebracht wird („auch ich bin dem Alter u. s. w. unterworfen, bin nicht darüber erhaben“), mit derjenigen sich deckt, die Buddha gebraucht. Nimmt man hinzu, daß der Greis, der Kranke und der Tote Boten vorstellten, welche Yama der Totenrichter sendet, um den Menschen zu veranlassen, einen guten Lebenswandel zu führen, so wird man vielleicht nicht abgeneigt sein anzuerkennen, daß diese Gottesboten von „Vorzeichen“ sich nur dem Namen nach unterscheiden. Nun redet „die Geschichte der Buddhas“, eine der jüngeren kanonischen Schriften, von vier Vorzeichen, welche Gotama Buddha gleich seinen 24 Vorgängern sah, und bringt sie in engste Verbindung mit dem Verlassen des Hauses. Da sie als bekannt vorausgesetzt werden, so müssen wir uns nach einer älteren Schrift umsehen, die sie uns näher beschreibt, und werden nicht fehlgehen, wenn wir auf die Schrift vom „Großen Ringen“ (d. i. nach Erleuchtung) zurückgreifen[1]). Wir finden hier sogar mehr, als wir suchen.

Vipassin, der erste der sieben Buddhas, welche wir schon kennen lernten (S. 101 f.), befahl eines Tages, zur Zeit als ihn noch die Genüsse des Hauslebens umgaben, seinem Wagenlenker, ihn in den Park zu fahren. Da sah der Prinz Vipassin (so erzählte Gotama Buddha

[1]) D. N. (Siames. Ausg.).

seinen Mönchen) einen alten Mann, „der gekrümmt war wie ein Dachgiebel, geknickt, auf den Stab gestützt, mit schlotternden Knieen, abgezehrt, ein alter Knabe“ [1]), und er frug seinen Wagenlenker, was der Mann angestellt habe, daß er so geworden sei, ganz anders wie die übrigen Menschen. „Hoheit,“ sagte dieser, „das ist ein Greis, d. i. einer, der nicht mehr lange zu leben hat.“ „Bin auch ich dem Alter unterworfen, bin ich nicht darüber erhaben?“ frug der Prinz. „Hoheit, alle sind dem Alter unterworfen, keiner ist darüber erhaben.“ Nach dieser Antwort hieß der Prinz den Wagenlenker umkehren, und zu Hause angekommen überfiel ihn eine trübe Stimmung, in der er sprach: „Pfui über die Geburt, wenn das Geborene altern muß.“ Ein anderes Mal befahl Vipassin wieder seinem Wagenlenker auszufahren. Da sah er „einen kranken Mann, elend und sehr leidend in seinem eigenen Unrat liegend, unfähig ohne Beistand sich aufzurichten und niederzulegen“ [2]). Der Wagenlenker mußte ihm auch diesmal die Erscheinung erklären, und die Wirkung auf den Prinzen war die gleiche wie früher. Bei einer weiteren Ausfahrt sah er eine Menge Menschen versammelt, unter die verschiedene rote Gewänder verteilt wurden [3]), und als er hörte, daß jemand gestorben sei, befahl er seinem Wagenlenker dorthin zu fahren. Da sah nun der Prinz Vipassin den Toten; und es wiederholten sich in entsprechender Weise die früheren Fragen und Antworten. Seine Freude war dahin.

---

[1]) Man beachte die wörtliche Übereinstimmung mit dem vorigen Texte.

[2]) Ebenfalls in wörtlicher Übereinstimmung mit dem zuvor angeführten Texte.

[3]) Rot ist die Trauerfarbe.

Drei „Vorzeichen“ hatte Vipassin gesehen, oder sagen wir drei ‚Gottesboten‘, da die Erzählung der Ausfahrten an das Lehrstück „Gottesboten“ sehr vernehmbar anklingt. Vipassin, nicht Gotama, ist der Held der Erzählung, und so viel steht fest, daß sie in keinem der auf uns gekommenen Texte von unserm Buddha erzählt wird. Jedoch ermöglichte die Theorie von der Gleichartigkeit aller Buddhas (S. 102) ihre Übertragung auf diesen; und den besten Beweis für die Tatsächlichkeit einer solchen liefert der Vers in der „Geschichte der Buddhas“:

„Der Zeichen viere sehend ritt davon ich,
sechs Jahre müht' ich büßend sehr mich ab“,

der Gotama Buddha in den Mund gelegt wird.

Noch ist die Vierzahl der „Zeichen“ nicht voll. Man erreichte sie, indem man das „Hinausgehen“, welches sich als Folge aus den vorangegangenen „Vorzeichen“ psychologisch ergab, vorwegnahm und einen „Hinausgegangenen“ dem Auge des künftigen Buddha begegnen ließ,

„denn in dem Bilde seiner Sache seh' ich
der meinen Gegenstück“ (Hamlet, V, 2).

Als wieder einmal der Prinz Vipassin in Begleitung seines Wagenlenkers ausfuhr, sah er „einen Geschorenen in rotgelbem Kleide“ und erfuhr, daß es ein „Hinausgegangener“ wäre, d. i. einer, der den rechten und geraden Wandel, den guten und verdienstlichen Wandel, Schonung und Mitleid mit den Wesen anerkennt und empfiehlt. Darauf begab sich der Prinz zu dem Manne und redete ihn also an: „Freund, was hast du denn angestellt, daß dein Haupt nicht ist wie das der andern

und deine Kleider nicht sind wie die der andern?" „Hoheit, ich bin ein Hinausgegangener." Und er gab über sich die nämliche Erklärung ab, die der Prinz zuvor von seinem Wagenlenker vernommen hatte. Alsbald hieß der Prinz diesen mit dem Wagen heimkehren, während er selbst auf der Stelle sich Haupt- und Barthaare abnehmen und rotgelbe Kleidung anlegen ließ und aus dem Hause in die Hauslosigkeit hinausging.

Der plötzlich gefaßte Entschluß, dem Beispiele des Hinausgegangenen zu folgen, entspricht nicht dem, was man von Gotama zu wissen vorgab. Denn die Tradition meldet die nächtliche Flucht aus dem Hause, und diese taucht schon in den kanonischen Pâli-Schriften auf. Sie ist bezeugt durch die Ballade von Kanthaka[1]). Dies ist der Name für das Roß, das Buddha in mitternächtiger Stunde hinaustrug. Ebenda wird auch seines Begleiters Channa gedacht. Dieser Zug gehört also zur älteren Gestalt der Legende. Die Szene hingegen, wie Gotama erwachte und die in Schlaf versunkenen weiblichen Musikanten ihm einen widerwärtigen Anblick darboten, hat durch Übertragung einer zwar früh bezeugten, doch ursprünglich nicht an Gotamas Namen geknüpften Episode in die Buddha-Legende Aufnahme gefunden[2]).

Wenn für Vipassin die vierte Ausfahrt schon eine Flucht bedeutete, so scheint nach einer andern Version sich sein „Hinausgehen" ein wenig anders zugetragen zu haben. Dies verrät der auf Vipassin gemachte Vers:

---

1) Aufgenommen in das Vimânavatthu.

2) Sie wird im Mahâvagga von Yasa erzählt. Daselbst auch der Zug von den die Haustüre und das Stadttor öffnenden Engeln (amanussâ), „auf daß Yasa, dem edlen Jüngling, niemand ein Hindernis bereite beim Hinausgehen aus dem Hause in die Hauslosigkeit".

„Der Zeichen Vierheit sehend fuhr hinaus der Held,
acht Mond' hindurch mit sich er eifrig rang."

Dies sind die berühmten Ausfahrten, in denen, wie dies der Phantasie Bedürfnis ist, nach außen projizierte Seelenstimmungen in dramatischem Gewande auftreten. Prinz Joasaph in der christlichen Legende, die eingangs erwähnt wurde, konnte nur durch ein solches Mittel auf das Christentum vorbereitet werden. Auch er stellte beim Anblick des Alten „mit runzeligem Gesicht und lahmen Gliedern, mit gebeugtem Rücken und weißen Haaren, mit Zahnlücken und stockender Stimme" Fragen und, nachdem er über die Antwort nachgedacht hatte, war er innerlich ein anderer geworden, genau wie der siebtletzte Buddha, Vipassin. Wenn aber ein christlicher Text, in der Absicht verfaßt, Buddha durch Unterschiebung eines christlichen Mustermenschen in einen Verteidiger des Christenglaubens zu verwandeln, jenen Legendenzug nicht preisgeben wollte, sind dann buddhistische Texte zu tadeln, weil sie vergaßen, daß der erste Erzähler, ihr Gotama Buddha selbst, denselben einem seiner Vorgänger beilegte?

§ 7. Der Kampf mit Mâra.

Durch die nämliche psychologische Funktion, wie bei der vorerwähnten Geschichte, bekam auch der Kampf entgegengesetzter Kräfte im Innern des nach Erleuchtung ringenden Bodhisatta das Aussehen eines äußeren Angriffes.

Mâra, das Symbol aller dem Buddhadenken feindlichen Neigungen[1]), naht dem durch Kasteiungen Ab-

[1]) Sehr prägnant kommt dies zum Ausdruck in Vers 33 und 34 des Suttanipâta. Hier die gedankenlose Weltfreude, dort die ernste Weltüberlegenheit.

gemagerten und versucht ihn zu überreden, von seinem Ringen nach Erkenntnis abzustehen. Mâras Heer — die Lüste des Herzens sinnbildend — stürmt auf ihn los. Mâra hat den Kriegselefanten bestiegen. Die Entscheidung steht bevor, denn einer muß weichen, Mâra oder Buddha, und Buddha behauptet die Stelle.

Die glühenden Farben, in denen jüngere Texte diesen Kampf malen, sind in den älteren nur schwach angedeutet. Zwiegespräche walten nahezu ausschließlich vor; die Sprache des Herzens, das jeden Zweifel niederringt, auf Rede und Gegenrede verteilt, doch ohne dramatische Handlung.

Auch der letzte Versuch scheitert. Mâras Töchter (Begierde, Verliebtheit, Leidenschaft) finden kein Gehör, obschon sie alle ihre Künste entfalten.

„Fort trieb sie der Meister hinweg von hier,
wie ’ne gefallene Rispe verwehet der Wind.“

Der Sieg war errungen und damit auch Bahn gemacht für die Verkündigung der Lehre. Schrecken fuhr in die langlebigen, fröhlichen Götter in ihren hohen Wohnungen, als sie die Predigt vernahmen. „Wir glaubten unvergänglich zu sein, beständig zu sein, ewig zu sein, und wir sind doch vergänglich, unbeständig, unewig!“ [1])

Ein Geschlecht, das solcher Reizmittel bedurfte, um sich von der Macht und Größe des „Wahrheitskundigen“ zu überzeugen, hatte die Jahre des in seliger Begeisterung für den Einzigen schwelgenden Glaubens überschritten. Aber in der Geschichte religiöser Bewegungen sind es doch immer die Anfangszeiten, welchen

---

[1]) Samy. N. III, S. 85; A. N. II, S. 33.

die Teilnahme sich rückhaltlos hingibt. Sollte dies nicht auch hier wahr sein? Man lese nur und urteile, ob die kindliche Sprache der Liebe uns nicht mit sich fortreißt. Es ist ein Greis, der spricht[1]), derselbe, der als klassischer Zeuge enthusiastischer Stimmungen innerhalb der buddhistischen Gemeinde oben (S. 89 f.) dem Leser entgegentreten durfte.

„Ihn schau' ich im Geiste, als wär's mit dem Aug',
bei Tag und bei Nacht, und ich werde nie müd',
die Nacht ich durchwach' und verehre nur ihn,
d'rum denk' ich, Brahmane, ich bin ihm nicht fern.
Der Glaube, die Freude, das Herz und der Sinn,
sie neigen mich immer zu Gotamas Lehr',
und wo er nur weilet an Weisheit so reich,
dorthin ich verbeuge, Brahmane, mich hin."

Fünftes Kapitel.

Die Zukunft.

§ 1. Der Abfall vom Ideale.

Auf der idealen Höhe sich zu halten, war den Mönchen, solange Buddha mit ihnen täglich aus- und einging, nicht besonders schwer gemacht. Und da die Gesellschaft des außerordentlichen Mannes keine Stammtruppe war, sondern sich heute aus diesen, morgen aus jenen zusammensetzte, Wandern aber zu des Mönches Leben gehört, konnte die hinreißende Macht seiner Erscheinung und Rede nicht auf wenige Auserlesene beschränkt bleiben. Buddha entschwand ihren Augen,

---

[1]) S. N. v. 1142 f.

und jetzt erst sollten sie lernen, „ihre eigene Leuchte, ihre eigene Zuflucht“ zu sein. In seiner Gegenwart hätten sie es nie lernen können, und als sie ihn nicht mehr hatten, versagte der Mut. Die Erinnerung an den ihren Blicken entzogenen Lehrer schien ihnen mehr zu bieten, als die eigene Persönlichkeit, wie sehr sie auch seines Geistes Gepräge tragen mochte. An sie sich zu klammern tat wohl und hob die schwache Kraft. Es war, wie wenn der Lehrer noch unter ihnen stände.

Doch nicht allen schuf die Erinnerung Ersatz für das wirkliche Vorbild. Andere begehrten und erlangten Aufnahme in den Orden, zu denen von Buddha zu reden nicht mehr gleichbedeutend mit dem Hinweis auf persönliche Erfahrungen war, die eben bei diesen Hörern fehlten. Sie konnten daher leicht dazu kommen, sich ein Bild von ihm zu machen, das, ohne geradezu falsch zu sein, jedenfalls sehr viele bloß der Einbildung entnommene Züge aufzeigte, und das Ideal, das sie nur von ferne und nicht stets in der günstigsten Beleuchtung, vielleicht schon durch Schulmeinungen verzerrt erblickten, für ein Linsengericht zu verkaufen. Diejenigen aber, die uns allein die wirkliche Lage von Buddhas Orden im ersten Jahrhunderte seines unabhängigen Bestandes hätten schildern können, hatten andere Sorgen, und so sind wir darauf angewiesen, mehr oder minder allgemein gehaltene und zum Teil nicht völlig unzweideutige Angaben zu verwerten, welche ein gnädiges Geschick in den „Dreikorb“ (der Name für den Kanon) trug.

Wenn zwischen Einst und Jetzt ein Vergleich angestellt wird, und die Gegenwart dabei schlecht wegkommt, so liegt die Vermutung nahe, daß es sich bloß um eine gefühlsmäßige Beurteilung der Dinge handele, die nicht die buddhistischen Kreise allein kennen. Dennoch

würde eine solche auch unter dieser Voraussetzung nicht völlig wertlos sein. Sie ist aber nicht notwendig gefordert und daher auch die Annahme zulässig, daß zur Zeit der Abfassung des Berichtes die Dinge wirklich nicht besser standen, als sie angegeben werden.

Statt Einfachheit und Genügsamkeit trifft man das Gegenteil davon unter den Mönchen an. Die Liebe zur Einsamkeit und das energische Streben ist selten geworden. Man sieht darauf, berühmt zu werden, und ist auf Genossenschaft erpicht, während man die sittliche Ausbildung als Nebensache behandelt. Wenige Vorschriften genügen nicht mehr; man braucht ihrer viele, und dies ist immer ein Zeichen des Niederganges, obschon man sich damit trösten darf, daß „die gute Lehre" (Buddhas) das Los des Schiffes teilt, das mit dem Bug eintaucht und immer wieder über die Wellen kommt[1]).

Wenn anderseits in der Schrift „Zukünftige Gefahren", die bereits König Asoka im Edikte von Bhabra nannte, der Verfall vorhergesagt wird, so weiß man, daß es sich um ein Faktum handelt, das in diesem Falle allerdings der Gegenwart und Zukunft zur Warnung dient. Wirkliche Aufschlüsse über Vorgänge im Orden verschaffen uns indes nur zwei Gruppen[2]) von Vorhersagungen unter den dort mitgeteilten vier. Aus der einen heben wir hervor: den Mißbrauch im Verleihen der Rechte der Ordination an Mönche und durch Mönche, welche des äußeren und inneren mönchischen Habitus entbehren; die Leichtfertigkeit und Vermessenheit im Vortragen von Lehren, die kein geringes Maß von Kenntnissen voraussetzen, ohne sie doch zu besitzen; das

---

[1]) Samy. N. II, S. 208 ff.; 224 f.

[2]) A. N. III, S. 105 ff.

Außerachtlassen der tiefen, sinnvollen, überirdischen, auf die vollkommene Loslösung von allem bezüglichen Lehrvorträge Buddhas und dafür die Bevorzugung schöngeformter Dichtungen Draußenstehender (d. i. Nichtbuddhisten); die wachsende Nachgiebigkeit gegen sich selbst, die den persönlichen Fortschritt aufhält und zur Häresiebildung führt. Die andere Vorhersagung bewegt sich im Geleise der zuvor gegen die Jetztzeit erhobenen Anklagen. Mönche finden Geschmack an behaglicher Lebensweise, verlassen ihre Einsiedeleien und lassen sich in Dörfern, Marktflecken und Städten nieder, um bessere Kleidung, feinere Bissen, bequemere Wohnstätten zu erlangen. Ein freier Verkehr von Mönchen, Nonnen, Ordenskandidatinnen und Scholaren untereinander reißt ein. Es werden Vorräte aufgespeichert, auch Erdarbeiten (die den Mönchen verboten sind) werden ausgeführt, man schneidet Gras auf den Wiesen und Zweige von den Bäumen (was sich für einen Mönch nicht paßt).

Klagen über das Nachlassen der echten Ordenszucht dringen uns überdies aus zwei Liedern entgegen, welche in der Sammlung alter Mönchslieder stehen. Im einen wirft ein Mönch, der noch Buddha gesehen hatte, einen Blick auf Vergangenheit und Gegenwart, also ähnlich wie in der vorerwähnten Parallele, und im andern sagt ein Mönch voraus, was die Zukunft bringen werde, also entsprechend dem Text über die künftigen Gefahren. Da beide Lieder das Bild vervollständigen, das wir vom Stande der Dinge in Buddhas Gemeinde nach dem Hingang ihres Begründers gewonnen haben, mögen einige Strophen hier eine Stelle finden[1]).

„Im Walde, der in Blüte stand,
saß einsam, fern der Welt, ein Mönch,

[1]) Therag. v. 921 ff.

und wie er sinnend dachte nach,
ihm vor die Seele trat ein Bild:

Der Mönche Haltung anders war,
als sie den Heiland dieser Welt,
der Menschen höchsten, durften schaun,
doch sehr verschieden sind sie jetzt.

Vor kühlem Winde Schutz, sonst nichts,
die Scham nur decken sollt' das Kleid,
in Speise haltend strenges Maß,
genügsam grade wie sich's gab.

Ob gut die Kost, ob sie war schlecht,
ob wenig oder reiches Maß,
sie aßen nur zum Unterhalt
des Leibes ohne Gier und Hast.

Im Haine und am stillen Baum,
in Schluchten, Bergeshöhlen auch
verweilten sie, darauf bedacht,
daß sich ablösen mög' der Geist.

Darum ihr Wandel heiter war,
und heiter war ihr ganzes Tun,
wie Öl geschmeidig, glatt und sanft
benahmen sie sich überall.

Die alles Falsche ausgetilgt,
in Sammlung groß, in sich versenkt,
die Mönche sind jetzt nicht mehr da,
gar klein ist annoch ihre Zahl.

Dieweil vergeht der Tugendsinn
und Weisheit auch zu Ende geht,
verfällt des Siegers Lehre bald,
die trefflich ist in jeder Art.

Sie geben preis die gute Lehr',
sie streiten miteinander viel,
sie hängen falschem Glauben nach
und meinen, daß dies besser sei.

Sie essen, bis der Magen voll,
sie liegen auf dem Rücken flach,
erzählen, ob sie gleich gewarnt,
Geschichten, die der Herr verbot.

In Ränken sind sie sehr gewandt
und hecken list'ge Pläne aus,
angeblich dient's zum Leben nur,
in Wahrheit sammeln sie viel Geld.

Wenn alles kunterbunt geht zu,
wie eben hier, ist's nicht grad' leicht
zu fassen was noch unerfaßt,
zu wahren was man hat erfaßt.

An früh're Yogins denkt der Mönch,
erinnert sich, wie sie gelebt,
und ist es auch die letzte Zeit,
erfassen kann er doch das Heil."

Es ist vielleicht nur Zufall, daß auf dieses Gedicht eines folgt, in welchem ein Mönch die Zukunft in düsteren Farben malt. Auch hier wieder nur ein paar Strophen!

„Es werden viele Leiden in der Welt
zum Vorschein kommen in der Zukunft.
Verfälschen werden Toren diese Lehr',
die gut verkündigt hat der Meister.
In der Gemeinde führen keck das Wort,
die jeder echten Tugend bar sind.

Die sich benehmen wie es Recht und Brauch,
die Tugendsamen der Gemeinde,
die gelten nichts und haben keinen Wert,
denn dafür sind sie zu bescheiden.
Sie nehmen Silber, Gold und Felder an
und Baugrund, dazu Geiß und Schafe,
die Sklavin und den Sklaven obendrein,
die Toren; dies bringt uns die Zukunft.
Das Ordenskleid, das der Erlösten Freud',
der Heil'gen rotgefärbtes Banner,
die gelbe Tracht ist nicht nach ihrem Sinn,
sie sind vernarrt in weiße Kleider.
Sie werden lieben nur das ird'sche Gut,
die Trägen, deren Kraft geschwunden.
Des Waldes Stille ihnen nicht behagt,
sie werden wohnen in den Dörfern."

* * *

„Bevor heranzieht diese künft'ge Zeit,
die nur Gefahren birgt im Schoße,
seid mildgesinnt, seid freundlich nach Gebühr
und heget Achtung füreinander.
Wohlwollen übet und seid mitleidsvoll,
steht gut behütet in der Tugend,
rafft alle eure Kräfte auf mit Mut
und schreitet fest voran beständig.
Den Leichtsinn sollt ihr als Gefahr ansehn,
als Sicherheit das ernste Streben.
Verlegt euch auf den achtgeteilten Pfad,
er ist's, der in Nibbâna endet."

Die Bedingungen, unter denen Buddhas Lehre ein langer Bestand gesichert sei, oder umgekehrt sie nur ein kurzes Dasein auf Erden habe, werden gewisser-

maßen vom Standpunkte des apriorischen Denkens aus untersucht und an verschiedenen Stellen des Kanons auf fünf angegeben. Wenn die Ordensangehörigen männlichen und weiblichen Geschlechtes und ebenso die Laien beiderlei Geschlechtes (Verehrer und Verehrerinnen) es nicht an Achtung fehlen lassen vor dem Lehrer, der Lehre, dem Orden, der Herzensbildung und Geistessammlung, ist die Zukunft gesichert, andernfalls in Frage gestellt.

Der Glaube an das Ende der „guten Lehre" nach fünfhundert Jahren:

„Ânanda, das vollkommene Leben wird nicht lange bestehen, fünfhundert Jahre wird die gute Lehre dauern" [1])

muß darum jünger sein als die Theorie der fünf Bedingungen, die überflüssig ist, wenn die Dauer sich weder verlängern noch verkürzen läßt. Länger wäre sie nur, wenn keine Frauen Aufnahme in den Orden gefunden hätten, und zwar gerade noch einmal so lange, als sie nun ist, da Buddha auf Ânandas Bitten hin den Frauen die Aufnahme gestattete. Der Prophet war im Irrtume. Fünfhundert Jahre liefen ab, und die „gute Lehre" hatte über Indiens Grenzen hinaus nach allen vier Himmelsgegenden sich verbreitet. Auch tausend Jahre würden nicht genügt haben, die Prophezeiung wahr zu machen.

§ 2. **Metteyya, der zukünftige Buddha.**

In keinem Zusammenhang mit diesen Ausblicken in die Zukunft der von Buddha verkündigten Lehre steht die Weissagung [2]) über das Erscheinen eines neuen

---

[1]) Cullavagga X, 1 (Vin. II, S. 256).

[2]) Sie ist zu lesen im Cakkavattisutta des D. N. (Siames. Ausgabe).

Buddha, Metteyya, des leibhaftigen Wohlwollens, der Güte und Milde auf Erden.

In der Menschheit wird eine Abnahme des Lebensalters eintreten in dem Maße, als das Gute mißachtet wird. Wenn es seinen äußersten Tiefstand erreicht hat, werden die Menschen bloß zehn Jahre leben. Nun vollzieht sich ein Umschlag in der Wertschätzung, und damit steigt auch wieder das Alter höher und höher, bis es die hübsche Höhe von 80 000 Jahren erreicht. Das goldene Zeitalter ist angebrochen. Krankheiten wird es keine geben außer dreien: Laune, Nichtessen und Alter. Indien wird Überfluß an Gütern und Menschen haben und von einem Könige namens Sankha regiert werden, der seine Herrschaft bis an die Enden der Erde ausbreitet und ohne Waffengewalt, nur durch den Dhamma sie behauptet.

„Wann die Menschen 80 000 Jahre alt werden, wird Metteyya in der Welt erscheinen, der Erhabene, Heilige, vollkommen Erleuchtete, mit Einsicht und Tugend begabt, der Selige, der Weltkundige, der Höchste, der Menschenbezwinger, der Lehrer der Götter und Menschen, der Buddha, der Herr.“

Es wird dann Sankha unter Metteyya den Mönchshabit nehmen, alles verlassen und ein Heiliger werden.

Schöner konnte man sich fürwahr die Zukunft nicht ausmalen, als im Bilde eines Königs im Ideale, der der Weltherrschaft entsagt, „um die höchste Vollendung des vollkommenen Lebens zu erreichen, persönlichen Erfassens und unmittelbaren Begreifens hienieden teilhaftig zu sein“.

Abkürzungen[1]).

A. N.	=	Anguttara Nikâya.
D. N.	=	Dîgha Nikâya.
M. N.	=	Majjhima Nikâya.
M. P. S.	=	Mahâparinibbânasutta.
Samy. N.	=	Samyutta Nikâya.
S. N.	=	Suttanipâta.
Therag.	=	Theragâthâ.
Vin.	=	Vinayapitaka.

[1]) nur der Citate aus dem Pâli-Kanon.

Wenden!

...chen ... 80 Pf.

...bildungen.

151 **Schmarotzer u. Schmarotzertum in der Tierwelt.** Erste Einführg. i. d. tierische Schmarotzerkunde v. Dr. Franz v. Wagner, a.o. Prof. a. d. Univers. Gießen. Mit 67 Abbg.

152 **Eisen-Hütten-Kunde** v. A. Krauß, dipl. Hütteningenieur. I. Teil: Das Roheisen. Mit 17 Fig. u. 4 Tafeln.

153 **Eisen-Hütten-Kunde** v. A. Krauß, dipl. Hütteningenieur. II. Teil: Das Schmiedeisen. Mit 25 Fig. u. 5 Taf.

154 **Gletscherkunde** von Dr. Fritz Machacek in Wien. Mit 5 Abbild. im Text und 11 Tafeln.

155 **Das Fernsprechwesen** von Dr. Ludwig Rellstab in Berlin. Mit 47 Figuren und 1 Tafel.

156 **Kolonialgeschichte** von Dr. Dietrich Schäfer, Professor der Geschichte an der Universität Heidelberg.

158 **Die Pflanzenwelt d. Gewässer** von Dr. W. Migula, Prof. an der Techn. Hochschule Karlsruhe. Mit 50 Abbildungen.

159 **Fischerei und Fischzucht** v. Dr. Karl Eckstein, Prof. an der Forstakademie Eberswalde, Abteilungsdirigent b. d. Hauptstation d. forstlichen Versuchswesens.

160 **Bayerische Geschichte** von Dr. Hans Ockel in Augsburg.

161 **Deutsche Literaturgeschichte der Klassikerzeit** von Dr. Carl Weitbrecht, Professor a. d. Techn. Hochschule Stuttgart.

162 **Die Hauptliteraturen des Orients I. Teil:** Die Literaturen Ostasiens und Indiens v. Dr. M. Haberlandt, Privatdozent an der Universität Wien.

163 **Die Hauptliteraturen des Orients II. Teil:** Die Literaturen der Perser, Semiten und Türken v. Dr. M. Haberlandt, Privatdozent a. d. Universität Wien.

164 **Musikgeschichte des 19. Jahrhunderts I. Teil** von Dr. K. Grunsky in Stuttgart.

165 **Musikgeschichte des 19. Jahrhunderts II. Teil** von Dr. K. Grunsky in Stuttgart.

166 **Russische Literaturgeschichte** v. Dr. Georg Polonskij i. München.

167 **Spanische Literaturgeschichte I. Teil** von Dr. Rudolf Beer in Wien.

168 **Spanische Literaturgeschichte II. Teil** von Dr. Rudolf Beer in Wien.

Die Sammlung wird in rascher Folge fortgesetzt.